تفسیر اسم الفضلاء الذی ذکره المحشی اثناء الرسالة

بعض محققی الطلبة

بعض المحققین
مولانا عبد الرزاق
اللاهجی

بعض الفضلاء المعاصرین
میرزا ابراهیم

بعض الافاضل
شیخ حسین تنکابنی

بعض الفضلاء
سلطان

بعض الحواشی
ملا محمد قاسم

بعضهم و بعض المحشین
ملا شمسا جیلانی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين

اعلم ان في حدوث الخلق هذا الشأن لا طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى
المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير
طريقتهم ان بقاء العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث يجب الانتهاء الى محدث
غير حادث دفعا للتعدد او التسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب وبوله او امكانه شرط
الحدوث شأن الطريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث
وتقريرهم ايضا قريب من السابق جدا هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى ان دعوى ان
المحدث لغير الحادث واجب لبنة فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ هذا
القول يلزمه القول بان القديم وان كان ممكنا لا احتاج الى المؤثر نعم يجوز ان يدل دليل
خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فيجعل كلام هؤلاء مبنيا على ذلك كما هو ظاهر
هذا المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى بناء دليلهم على حدوث
العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث
ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للتعدد او التسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد
صرح ببناء الكلام على حدوث العالم وبين اختصاص طريقة الالهيين بالنسبة الى هاتين
الطريقتين بانهما مبنيتان على حدوث العالم دونها ثم بعد التسليم بحدوث العالم لا ابناء

ان يقول يجب الانتهاء الى محدث بل الاولى ان يقول فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للتعدد
او التسلسل فهم يحتاجون في تقرير طريقتهم الى بيان ان العالم يعني ما سوى الواجب حادث للدلائل الدالة
عليه فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للتعدد او التسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات
جميعها حادثة بناء على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات حدوث العالم وسيجيء الحاجة فيه
وقس على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية والمتكلم حمل كلام هذا المحقق ايضا على ما ذكرنا فتامل
واما الحكماء ومن يحذو حذوهم ممن ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو الحق كما
تقرر في محله وبعد هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى نفس الوجود
من حيث هو موجود كما ذكر المصنف سيجيء والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقريره على ما
نقله العلامة الحلي في كتابه المسمى بالاسرار الخفية هو ان الافلاك متحركة لذاتها لما تقرر
ان الشيء يستحيل ان يتحرك لذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة فهي اذا نفسانية فلا
بد لها من غاية وليست غايتها السوافل ولا العوالي الجسمانية فهي اذا غير جسمانية فان كانت
ممكنة لزم التسلسل والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة انتهى كلامه
رفع مقامه والامر كما افاده وقال بعض الفضلاء المعاصرين ان الطبيعيين يستدلون بالنظر
في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمه بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون
الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك
ولا متغير لا في صفاته كما يحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن المنتقل من الليسية
الذاتية الى الايسية قال والدي العلامة طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا وآله و
عليه السلام حيث قال لا احب الآفلين انتهى ومحال هذا التقرير ايضا كسابقه على الضعيف
اما اولا فلابتنائه على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان كون الممكن منتقلا من الليس الى الايس
وان اشتهر بينهم لكنه محل تامل وليس هيهنا موضع تحقيقه هذا واما ثالثا فلان

ما ذكروه على تقدير تمامه كان لا يشمل الانتقال من الجسمية الذاتية إلى الاجسام أيضا
ثم فيما نقل عن والده تأمل إذ الخليل عم لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل
بأفول الكواكب على عدم كونه واجبا وأين هذا من ذلك فعليك بالتأمل وقد قرروا طريقة الطبيعيين
بوجوه أخرى قريبة من هذا البحث لا فائدة معتدا بها في ذكرها فقد أعرضنا عنها و
في بعض الحواشي أن بعضهم استدلوا بملاحظة الإمكان لأن الممكن من حيث هو ممكن لا بد له
من موجد فلا بد من الانتهاء إلى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل ثم قال أن كون طريقة الإلهيين
أخصر من هذا غير ظاهر لعل وجه العدول فيه أنما كون هذا الطريق أوثق وأشرف وفيه تأمل
لأنه في هذا التقرير لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الإلهيين فيكون مقدماتها أقل
بالنسبة إلى هذا ولا نعني بالأخصرية إلا هذا هذا ثم كون طريقة الإلهيين أخصر عن طريقة الطبيعيين
ظاهر وأما عن طريقتي المتكلمين فلكونهما مبنية على حدوث العالم وبعض الأفاضل العديماتين
أخصرية هذه الطريقة بالنسبة إلى الطريقة الحركة فقال ولعلها بالنسبة إلى الحدوث والإمكان
بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج إلى استعانة الإمكان والوجود كالآخرين من الطريقين لكن
أما أخذ الإمكان فغير خفي وأما أخذ الوجود فلأن الحدوث المعتبر في إحديهما هو نفس الوجود وفي
الأخرى أيضا أخرى لأن الممكن ما لم يخرج من العدم إلى فضاء الوجود لم يحتج إلى العلة وما يقوم من أن
العدم علة لعدم المعلول فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم تحقق التأثير والتأثر في العدم
انتهى وفي بعض النسخ بدل الحدوث في قوله الطريقة الحدوث الإمكان وعلى الوجهين لا
يخفى ما فيه من التشويش أما على الأول فلأخذ الحدوث في كل من الطريقين فلا وجه لقوله ولعلها
أخذ الوجود بل كان الصواب أن يقول وأما أخذ الوجود فلأن الحدوث المعتبر فيهما هو نفس الوجود
لأنه الوجود بعد العدم وهو ظاهر وأما على الثانية فلأن طريقة الإمكان غير مذكور في كلام
المحشي وليس أيضا في كلامه أثر منه فالتعرض له بهذه العبارة وعدم التعرض لطريقة الحدوث

وكلام المحشي كما ترى هذا ثم ما ذكره من أن الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج إلى العلة غير مسلم
بل التحقيق أن كلا من طرفي الممكن محتاج إلى العلة ولا فرق بين الوجود والعدم أصلا والقول بأن
عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام يطلب من تعليقات والدي
على حواشي التجريد فالصواب أن يبين أخذ الوجود بأن الممكن ما لم يوجد لم يحتج إلى العلة الموجودة
بل يكفيه عدم العلة غاية الأمر وجوب أن يكون ذلك العدم عدم ممتنع بالذات أو ينتهي إليه
ولا بد في إثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى وبعد اللتيا والتي يرد عليه
أن في طريقة الإلهيين أيضا لا بد من أخذ الوجود إذ لو لم يكن موجود فلا ترتيب ولا حاجة إلى
العلة ولا دور ولا تسلسل وهو ظاهر وكأنه وقع سهو في هذا الكلام والله يعلم وأما كونها
أوثق فهو بالنسبة إلى طريقة الطبيعيين ظ وكذا بالنسبة إلى طريقتي المتكلمين لابتنائهما
على حدوث العالم الذي يشكل إثباته بالدليل العقلي بحيث لا يتطرق المناقشة البتة بل نقول
ما يصلح دليلا عليه إنما يتم بعد إثبات الواجب وأما قبله فلا يمكن الاستدلال عليه بوجه صالح
للاعتماد على حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب نعم قد استدلوا على حدوث العالم الجسماني
وبمجرد ذلك لا يثبت المطلوب إذ لعله ينتهي السلسلة إلى قديم غير جسماني يمكن أن يكون هو المحدث
للحوادث فلا يثبت الاحتياج إلى الواجب إلا أن يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا وفيه
ما فيها فتأمل وأيضا القول بأن علة الحاجة هي الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث خلاف
التحقيق وطريقة الإلهيين أوثق وأشرف من غيره بحسب بنائها واعلم أن الشيخ أيضا حكم بكون
منهج الإلهيين أوثق وأشرف من غيره حيث قال في آخر النمط الرابع من الإشارات تأمل كيف
لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود
ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف
ثم حمل قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق وقوله تعالى أولم يكف

بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين ووسم الطريقة الثانية بطريقة
الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه والظاهر ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار
انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث وحركة بل يكفي التمسك باصل الوجود بخلاف المناهج الاخر
فانه لا بد فيها من بيان وجود حادث ومتحرك لهذا وان كان ظاهر الكلام الاشرف لا الا
اوثق فتدبر وقال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات في بيان وجه الاوثقية والاشرفية
ان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي
هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان المطلوب له سبب
بها كما تبين في علم البرهان انتهى وقال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال بالوجود على
الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول اذ لا يلزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال
بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختار
نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر
الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق و
نستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف و
اوثق انتهى كلامه بتمامه ولا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف والمحشيون تارة
اثبتوا كون هذا البرهان لما بان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب
صانعا للعالم اي هو علة لهذا الوجود الرابطي للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان
الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولا ووجود العالم في نفسه معلول للواجب تعالى
ووجود الرابطي للواجب تعالى وهو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته
ومجعوليته ولا استبعاد في التكافؤ في المولفية وذي المولفية فان كون الشيء مولفا
علة لذي المولفية على ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه تعالى

واجب بالذات ولما اورد عليه انه يلزم ح ان لا يثبت للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار انه و
في ذاته مع قطع النظر عن حال العالم اجاب بعضهم بان صانعية العالم يمكن اعتبارها من
وجهين احدهما انها تجب بكونه وصفا للعالم ومعناها ح كون العالم يجب بكونه له صانع واجب
الوجود بالذات وثانيهما انها تجب بكونه وصفا للواجب تعالى ومعناها ح كون الواجب بحيث يكون
صانعا للعالم وللعالم وصفان احدهما المصنوعية والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل
والاولى علة للثانية والنتيجة هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم
وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع ذو صانع واجب الذات فالعالم ذو صانع
واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقية تلك النتيجة من غير احتياج
الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر
الى ذاته لا بواسطة امر اصلا وغاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقية ذلك القياس
محقية كون الواجب صانع العالم لازمة لحقية ذلك القياس لكن اللزوم ليس اصطلاحيا بان يكون
حقية القياس ملزومة لحقية كون الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان ثبوت
صانعية العالم ليس معللا بغيره فانه اصلا بل بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك احد العلمين عن
الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى نظر
وفكر اصلا ويمكن ان يقال ان كون الواجب صانع العالم يظهر حقيته بمعاونة اللم لا ان له دليلا
لما هذا ملخص كلامه ولست بخبير بما فيه اما اولا فانه مبني ما ذكره من حديث المولف وذي
المولف الذي نقله عن الشيخ بما لا يرجع الى تحصيل كما يشهد به التامل واشار اليه الدواني
في حواشيه على حواشي التجريد واما ثانيا فان هذا التكلف والتمحل يجري في جميع الاستدلالات
الانية ولا اختصاص له بهذا الدليل بل يجري في الطرق الاخرى ايضا فلا يصلح وجها لاوثقية
هذا الطريق وبالجملة فساد هذا الوجه وضعفه ظاهر لا يحتاج الى التجشم ببيان فلا يهمنا علينا

ان لا شعور له اف بعض الامور الاخرى فتامل وبوجه لتوي لو ان الاستدلال ههنا انما هو بحال
مفهوم الوجود وهو احتياج فرده الممكن الى العلة على ما في حاشية بعض المعاصرين او كونه فرد
على ما ذكره بعض الافاضل على ان بعضه واجب على ان الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود
مشتملا على فرد هو الواجب لانه حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة
على حال اخرى لها معلولة للحالة الاولى وهذا ايضا كما ترى وثالثا يقولون ان جميع براهين اثبات
الواجب ليست لمية حقيقية بناء على ما نقل عن الشيخ الا ان ساير الطرق شبيهة باللم لكونه من حال
من المعلول على العلة اذ الحدوث والامكان بشرط الحدوث والحركة معلولة للواجب بخلاف هذا
المنهج لكون نظر الى طبيعة الموجود وهي ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولا
له وهذا ايضا فاسد مبنيا على ما لا وقع له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعدما صححه الاوثقية
بهذا الوجه فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة لجميع الممكنات خارجة عنها
اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال
بوجود المعلول على علة ما ليس في الحقيقة استدلالا من العلة على المعلول فيكون لميا ويمكن ان
يكون قول المص تعالى في اثبات الصانع دون اثبات الله او اثبات الواجب اشارة الى هذا فليحرر
او لكون هذا الدليل الاعم يعم وجود علة ما مسلم لكن بعد اثبات التوحيد وساير صفات
الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة وما نقله من ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود
علة ما استدلال لمي وان نسب في المشهور الى الشيخ لكنه كلام واه جدا بل لا فرق بين علة
ما والعلة المعينة اصلا كما نراه في كلام الشيخ ايضا بما علينا وتحقيق المقام في حواشي
والدي ثم ان كان مراده بيان وجه اخر للاوثقية فحاله يظهر مما علمت فتدبر ثم صلاحية
هذا وجها للعدول عن قوله اثبات الواجب غير ظاهر نعم يصلح وجها للعدول عن قوله اثبات
الله الا ان يقال ان قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما لما

في الاسس من ان الصحيح لا يطلق الا على صانع ما وليس هذا في قوله اثبات الواجب فافهم والظاهر ان نكتة
في عدول المص انما هي الاشارة الى ان الدليل الذي ينتقل فيه من المعلول الى العلة فلا يمكن اقامة البرهان
اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفا انه لا حد له ولا برهان عليه بل هو
برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة هذا وقد ذكروا في وجه العدول وجوها اخرى
رايناها الاولى العدول عن ذكرها فتفطن وثالثه يقولون ان جميع البراهين انية لكن هذا الدليل
اشبه الاثبات باللم لان من البراهين اللمية ما هو اقرب الى اللم في الوثوق بل كاد ان يكون لميا في نفسه
على ما صرح به الشيخ الرئيس هو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه
نظرا في طبيعة الوجود وكذلك ان حقيقة مفهوم الوجود انما ينتزع من ذات الواجب بذاته من غير
اعتبار قيد ابدا علاوة انه فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا وفيه مناقشة
ويقرب من هذا ايضا ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر في فن البرهان ان اوثق البراهين ما
يكون حد الوسط فيه حال الجوهر الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجب
استدل عليه من حال الجوهر الموجود والوجود وطبيعته انتهى وقال بعض الافاضل قال بعض
الفضلاء في وجه وثاقة هذا الطريق بهذه العبارة واما وثاقة طريقة الوجود فلعدم الابتداء
الموردة على طريقة الامكان من امكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير وغيرها و
ما في بيان الاشرفية واما الاشرفية الوجود فظاهر اذ الوجود فعل والامكان قوة انتهى فان
قلت في هذا المنهج ايضا يستعين بالممكن لان الشق الثاني يرد بكلام المص وهو والا لزم
من عدمه ليس لا الممكن قلت اخذ الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض والتبعية
بخلاف غيره فان المنظور بالذات فيه هو الامكان وما يجري مجراه ما لا يخفى ولا يجري ان امكان
الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير يرد على طريقة الوجود ايضا وما قيل في
الدفع مشترك فما نقله في وجه الوثاقة ضعيف جدا وما افاده من ان اخذ الممكن ههنا

ليس مقصودا بالذات بل بالعرض لا الاتحاد للعلة لان ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل يجري احد
الامكان بتوجه الايراد سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان يكون كلامه متعلقا بما
نقله في بيان الاشرفية وح لا ايراد عليه هنا وفي كلمات هذا الفاضل في تتمة هذه الحاشية
تامل ولقد تركنا التعرض له مخافة زيادة الاطناب وملال الاصحاب وقال بعض الفضلاء المعاصرين
اقول لطبيعة الوجوب لما كانت طبيعة ناعتية لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متاخرة
بالذات عنها كما يظهر من تتبع عبارات الشفاء وغيره فيكون الموجود بما هو موجود مقدما
بالذات على الموجود بما هو واجب فالواجب بما هو واجب بهذا الاعتبار فما هو المشهور من ان
الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم يتصف في مرتبة العقل بوجوبها بالغير
لم يمكن ان يوجد لا ان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب مقدم على تحققه فيه او في الذهن
على ثبوته فيه اذا تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان له فردا في
الخارج على الواجب بما هو واجب وان له فردا خارجيا برهان لمي بلا تمحل وتكلف لان ثبوت
الفرد الخارجي للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي للواجب
بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب بما هو واجب معلولا لشيء اذ اللازم
تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من جهة انه مبدأ
للاثار فرد للموجود بالوجود ومن جهة انه منشأ لوثاقة الوجود فرد للواجب بالوجوب
والاعتبار الاول متقدم بالذات على الاعتبار الثاني كما في تقدم وجوب الوجود على سائر الصفات
وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود متقدمة
على جميع الاشياء بل جميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا للفلسفة الاولى
والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء انه لا برهان عليه
من غيره لا ان ذاته باعتبار وملاحظة ليس برهانا على نفسه باعتبار اخر او على بعض صفاته

بعض

بعض برهانا على بعض اخر بل هو الشهيد عليه كما على غيره ولهذا بعينه صار هذا المنهج اشرف
واخص من غيره الماخوذ فيه وجود الممكن او الحادث او المتحرك شاهدا عليه تعالى انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان الامر ان الوجوب نعت للوجود بل هو كيفية للنسبة على ما هو المشهور وح لا
يلزم تاخرها عن الوجود لا يقال فيكون متاخرة عن النسبة والنسبة متاخرة عن وجود الطرفين
فيكون متاخرة عن الطرفين فثبت تاخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين على كل وجه اذ الوجوب
انما هو صفة لنفس النسبة والمتاخر عن الطرفين انما هو وجود النسبة لا نفسها لوجود الطرفين
فلا يلزم تاخر الوجوب عن الوجود فتامل واما ثانيا فلانه بعد تسليم كونه نعتا للوجود لا يلزم كون الوجوب
متاخرا عنه لانه ان ادعى ان الثبوت الرابطي من الوجوب للوجود متاخر عن ثبوت الوجود في نفسه
فغير مفيد بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له على ما هو التحقيق وان ادعى ان الثبوت
في نفسه للوجوب متاخر عن الثبوت في نفسه للوجود فغير تام ايضا اذ الثبوت في نفسه للوجوب
انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع منه اي موصوفه فاذا كان موصوفه الوجود فهو ايضا ثبوته
كثبوت الوجوب فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود
في نفسه فلا يكون متاخرا عن ثبوت الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما
اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام واه جدا لان الذات لم يكن له وجوب اصلا قبل
الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه نعت له فلا يمكن ان يصفه العقل به الا بجعل وان يمكن
ان يتصف به قبله في مرتبة العقل ايضا وايضا لا شك ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف
اصلا على ان يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به بل يتوقف على اتصافه به في نفس
الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر لان معنى نفس الامر يرجع اليه عند
التفتيش قلت بعد التنزل عن التكلف في حمل العبارة فان الايراد الاول ح يصير اظهر الورود
كما لا يخفى انه على هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعى انه متاخر عن الوجود ما هو الا

البيان اذ نحن لا نعلمه بل نحكم بالبديهة بان الاتصاف بالوجوب ليس الا نفس الامر والنسبة
الاتصاف من قبيل الوجود ولعله الا بمعنى واحد ووجه واحد فاذا كان هو متقدما على الوجوب
فاين التاخر عنه فتدبر ولما ان قلنا ان الاستدلال ان وقع من الوجود المشاهد المعلوم او
من طبيعة الوجود باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد وظاهر انه ليس في ذلك علة لثبوت الفرد
الخارجي الواجب بما هو واجب بل يتوهم كونه علة له هو ثبوت الفرد الواجبي للوجود واذا
لم يقع منه بل هو عين المدعى كالاحتجاج واما خامسا فلانه على ما ذكره لا يمكن جعل الاستدلال
استدلالا على ثبوت الوجود للصانع تعالى بل على ثبوت الوجوب له وفيه مع كونه تعسفا
جدا ان ثبوت الوجوب له على ما زعمه موقوف على ثبوت الوجود له والاستدلال انما وقع منه
فلا بد ان يثبتوا الا وجود حتى يتم الاستدلال على وجوبه وهم قد خلوا ابدا الدليل على ان بعد اثبات
ذلك يكفيهم ذلك ولا حاجة الى الاستدلال على ثبوت الوجوب له وفيه ما فيه واما سادسا
فلان قوله والوجود بما هو موجود متقدم الخ وقد ظهر وجهه مما سبق وقوله ولهذا جعل
موضوعا للفلسفة الاولى مما وضعه واخترعه هو نفسه والشيخ في الهيات الشفا بعد
ما حقق ان الموضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث هو موجود فبين الوجه فيه فقال
وهو اي العلم الالهي هو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى
واول الامور في العموم وهو الموجود والوحدة واراد بالعلة الاولى التي حكم بانها اول الامور
في الوجود هو ذات الواجب تعالى كما هو الظاهر لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه
على جميع الاشياء فافهم ومراد الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة الدليل اللمي على
وجوده تعالى كما اشرنا اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي والدليل على
غيره او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار قيد في كلامه فتامل وانما اطنبنا الكلام مع انه
المرام ليس مما نبادر الاهتمام بسالك الطريقة الاقوام وتبركا في الابتداء بذكر كلمات

نقيضه

هؤلاء الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام واما كون هذه الطريقة اشرف من الطرق
الاخرى فلان الملحوظ فيه هو مجرد الوجود وهو خير محض لا شرفيه بوجه من الوجوه على ما هو
المشهور فهو منبع كل شرافة وموجب كل ثابتة فالطريق المحاول له اشرف من غيره هذا وقد
ظهر من كلام الشيخ الذي نقلنا سابقا وجه اخر لاشرفيته وتوجيهه انه قد لوحظ في الطرق
الاخرى شيء من مخلوقاته تعالى الاجنبية له بخلاف هذا الوجه اذ قد لوحظ فيه الوجود المطلق
وهو ليس باجنبي له تعالى بل انه فرد منه فكانه فيه استشهد به على انه وفي الطرق الاخرى استشهد
به على غيره من مخلوقاته عليه وظاهر ان الاول اشرف وبهذا يظهر وجه حكمه بانه طريقة
الصديقين هذا وقال الملحض في شرحه للاشارات لما كان طريقة قومه اصدق الوجهين
وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق فانظر وسيجيء عن قريب زيادة كلام
فيه ان شاء الله تعالى   ويمكن تقرير هذا الدليل في هذا المقام بحيث لا يرد
عليه فلا يرد عليه ما يرى من انه لا وجه لانحصار تقرير ان هذا الدليل في الاربعة انتهى
وانت خبير بعدم دفع الايراد على ان الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه اخر يكون في البين فرق
لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاها القائل لم
نجدها انا ها هنا ثم الاولى ان يوفق الفرق بين هذه الوجوه ان في الثلثة الاول كلها ادعى
بداهة وجود افراد للموجود ثم يردد فيها بانه اما ان يوجد فيها واجب فهو المطلوب والا فالتفاوت
فيها انما هو في تلك الافراد الشق في الاول جعل الثاني في الشق الثاني هو لزوم الانتهاء الى الواجب
فثبت المطلوب وفي الثالث جعل لزوم الدور والتسلسل الباطلين فيكون الشق الثاني باطلا فيبقى الاول
وثبت المطلوب وفي الثالث جعل تحقق الواجب لكن لا يكون المطلوب وهو ثبوت المطلوب كما في الاول
بل لزوم خلاف الفرض فيكون المطلوب فيه ايضا بطلان الشق الثاني لكن بوجه اخر غيرها
ذكر في الاحتمال الاتي واما التقرير الرابع وهو الذي ذكره الشارح وهو المشهور بين

الثاني

المتكلمين فهذا احد فيه فرد من افراد الموجود المعلوم وجودها بديهة وورد فيه بانه واجب
فثبت المط اولا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب ولما استحال الاولان فتعين
الثالث وهو المط وح يكون الفرق بينهما ظاهرا الا يكون بمجرد تغير الالفاظ والعبارات على ما
فرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن حمل كلام المص على التقرير الاول ايض
ثم لا يمكن حمله على الثالث فلا وجه لتخصيص المحشي التقريرين الاخيرين بانهما محملا كلام المص بل
لا يحتمل ما ذكره على تقرير بعض المحققين ايض لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الرابع
ايض بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كالاخوي وبما قررنا ظهر فساد ما قاله بعض المحشين
من انه في عبارة المحشي خدشة اذ الكل يحتمل عبارة المص الا ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا
ان يكون مقصوده ان ما ذكره المص انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك الوجوه
بتصرفات في العبارات وفيه ان المحشي لم يكن ذلك بل غرضه بيان انه على اي وجه يمكن حمل عبارة
المص بحيث يكون خصوصه مفهوما من الكلام لا ان يكون خلاصته مفهوما فتدبر
فان كان واحد منها اي من افراد الموجود مطلقا او من افراده المعلوم بالبديهة وكذا الحال في
قوله وان كان كلها ممكنا واما قوله افراد الموجود في التقريرين الاخيرين فلا بد من حمله على افراد
مطلقا كالاخوي والفاضل المعاصر قد حمله على الثاني وانت خبير بان هذا التوجيه وان كانت
العبارة لا تابى عنه لكنه اعتبار تغير في التقرير لا طائل تحته بل الاولى ان يجعل التفاوت
بمجرد التغير في تالي الشق الثاني كما ذكرنا فالاول هو التوجيه الاول فتامل ويمكن حمل عبارة
المص على هذا قال الفاضل المعاصر بان يجعل ضمير استلزمه راجعا الى كون الموجود واجبا
ولام الموجود للجنس والقضية مهملة وعلى الاخر وهو الاخير الى الواجب فهو للعهد وفي تخصيص
وعدم احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال التقرير بظهوره ادنى تامل انتهى وكان عدم احتمال
الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه له وفي الثاني ان كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود

المعهود ان كان واجبا وان كان للجنس كان المعنى فردا ما من افراد الموجود ان كان واجبا فشيء
منهما لا يوافق التقرير الاول على ما ذكره اذ المنظور فيه فردا ما من الافراد المعهودة لا فرد واحد
معهود ولا فرد ما من الافراد مطلقا هذا واما على التوجيه الاول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة
المص عليه كالاخوي لكن على هذا الاولى حمل عبارة المحشي على ما ذكره الا انه بنا فهو بانه على ما
ذكره ايض يمكن حمل عبارة المص عليه بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد في الموجود بما
علم بديهة اذا امثال هذا في عبارة المتن الذي قد تجاوز الحد في الاختصار فيه غير عزيز كما ظهر
على من تصفحه هذا واما قوله كعدم احتمال التقرير الاخر ففيه تامل اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا
في توجيه التقرير الاول من المحشي وهو تقرير حسن يغير التقريرات الاربعة بناء على توجيه هذا
الفاضل فتامل الشارح لا شك في وجوده اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود
الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال هذه الترديدات
مما لا يعد قبيحا حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم اهمال شيء منها
حتى لا يبقى مجال البحث اصلا على ان من الموجودات التي لا شك في وجودها ما امكانه نظري كالنفس
والعقل ولهذا استدل الخليل على نبينا وعليه السلام بالافول فلا قبح في الترديد اصلا كما
بعض المعاصرين وح لا حاجة الى ما تكلفه السيد المحقق الهروي ولا الى ما تحمله بعض المحققين
مع ان فيه ما فيه وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض وقرره هكذا الموجود الغير المشكوك فيه
ممكن بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه بعد وانما يثبت وجوده بالدليل
فالترديد بانه ان كان واجبا او ممكنا قبيح ولا يخفى سخافته فتامل ومناسب لاهل
البحث واما اهل الذوق والكشف الذي يلايم مذاق المحشي فهم في مندوحة عن تجشم استعمال
البراهين والاشتغال بها ان كانوا صادقين والله يعلم لزم الدور بيانه ان الموجود
من حيث هو اي مع قطع النظر عن خصوص كل فرد منها موقوف على تقدير ايجاد الموجود

في الممكنات على ايجاد يكون هو علة لجميع افرادها اي ما لم يحصل ايجاد خارج لم يحصل شيء من الموجودات
اصلا ووقف ذلك بناء على المقدمة التي نسند كرها من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان
طريان العدم عليها وانه لابد لها من علة خارجة والايجاد يتوقف على الموجودية اذ الشيء ما لم
يوجد لم يوجد وليس موجودية غيرها يتوقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور لا يقال لعله لا يكون
العلة الخارجة عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح فلا يتوقف
موجود على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد متوقفا على ذلك الموجود بل على موجود اخر وهكذا فلا
يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول على هذا يرجع الامر الى سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة
المذكورة انه لا يكون ذلك في وجود الممكن بل لابد من ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة المقدمة
المذكورة يظهر ان جميع الموجودات لابد له من ايجاد خارج واحدا او متعدد متناه او غير متناه
يكون هو علة لجميعها اي ما لم يحصل ذلك الايجاد الواحد او المتعدد لم يحصل شيء من الموجودات
اصلا وح يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على موجد فوجود ذلك الموجد لكونه
من جملة السلسلة موقوف على ايجاده وايجاده موقوف على وجوده وهو دور وعلى هذا
فيمكن ان يكون مراد المحشي يتوقف موجد ما هو يتوقف ذلك الموجود فيكون المراد ان تحقق واحد
من الموجودات يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك الايجاد يتوقف على ذلك الموجود
لكنه بعيد بل الظاهر ان مراده ما اشرنا اليه اولا من ان المراد يتوقف موجد ما هو يتوقف
طبيعة الموجود من حيث هو اي لا يتحقق فرد منه اصلا ما لم يتحقق ايجاد ولا يتحقق ايجاد
ما لم يتحقق فرد منه فتامل فيه وبما قررنا يندفع ما اورده فخر المحققين من انه يجوز ان يكون
تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد متوقف على موجود اخر
غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور ووجه الدفع ظاهر لا يخفى ويوجه اخر
نقول في دفعه على تقدير انحصار الموجود في الممكنات يلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما

التسلسل غير مفيد بناء على المقدمة الاتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد
هذا واما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد ففيه ما فيه وما ذكره بعض المحققين في
تصحيحه مما يستنكره العقل ولا يستحسنه النقل وكذا ما ذكره بعض المحشين وما ذكره بعض المحققين
ثانيا بقوله فالاولى هو وان كان اولى ويقرب من الحق الا انه ايضا فيه ما فيه يظهر ذلك بالتامل الصحيح
مع ادنى تامل فتامل ومنها ان ليس للوجود المطلق مبدأ توضيحه ان ليس للوجود المطلق مبدأ
يكون مبدأ له من حيث هو اي يكون مبدأ لجميع افراده والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه يكون
مبدأ لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات
مبدأ وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لابد له من علة يكون مبدأ لجميع افرادها بناء على المقدمة
الاتية فعلم وجود فرد للوجود المط غير الممكن وهو الواجب فتامل فيه هذا وما ذكره بعض المحشين
في حاشيته حاشيته من انه يمكن اتمام البرهان بدون اخذ تلك المقدمة واه جدا بل لابد
من اخذها على ما قررناه فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يكون مراده بالوجود المطلق
هو الوجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه معنى واحد وان تحقق جميع الموجودات انما هو باعتباره
على ما سيصرح في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه اظهر من الشمس عندي فوح انه ليس لذلك
الوجود مبدأ لانه لو كان له مبدأ لكان مبدؤه موجودا البتة فيكون اما عين هذا الوجود فيلزم تقدم
الشيء على نفسه او يكون موجودا باعتباره فيلزم الدور وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات
لان الوجود المط الذي لا مبدأ له ان هو الا الواجب بالذات لكن يرد على هذا التوجيه انه
على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الاتية لانه اذا اثبت ان ذلك الوجود لا مبدأ له فيكون واجبا
بالذات كما قلنا فلا دخل للمقدمة اخرى في اثبات المط الا ان وصفه بانه طريقة الصديقين
لا يلائم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع ما اورده فخر المحققين من انا لا نسلم ان الوجود المطلق
لا مبدأ له ولزوم تقدم الشيء على نفسه ثم ان الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه

فضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا كما لا يخفى وقال الفاضل المعاصر هذا
البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثاني الهيات الشفاء بانه بالعناية الاولى ان
بق الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود لا يحتاج في تحققه
في الخارج الى موجب اوجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه بديهة فيحتاج
هو ايضا على نفسه وذلك تقدم الشخص على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود
واجبة التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات
كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة الآتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هذا وانت
تعلم ان المراد بالوجود المشتق منه الموجود هيهنا ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري
الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج اصلا بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم و
هو زائد على جميع الموجودات معلل بها في الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشا
الآثار ومحقق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم بوجه ما فليت بان المعنى وعبارة
الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدا ليس مبدا للموجود كله ولو كان مبدا للموجود كله
لكان مبدا لنفسه بل الموجود كله لا مبدا له انما المبدا مبدا للموجود المعلول فالمبدا هو
مبدا لبعض الموجود انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا اولا في توجيه البرهان
لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الموجود لا مبدا لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على
الموجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو امر واحد شخصي هو
عين ذات الواجب تعالى على ما قالوا وليس طبيعة كلية يكون له افراد متحققة في الممكنات
وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين
في توجيه هذا البرهان فلا يستحق البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فقط وهذا
حقيق بان يكون طريقة الصديقين هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظاهر كما اشرنا اليه

واما على

[illegible]

واما على التوجيه الاول فيمكن ان يقال لكونه طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه
سابقا من انه يستدل فيه بالموجود المطلق والواجب تعالى فرد منه فكان فيه استدلال على
ذاته وفي الطريق الاخر استدل بالموجودات الممكنة وهي الجاعلة تعالى فيها استشهد بغيره
عليه تعالى وظاهر ان الاول انسب بطريقة الصديقين الذين يقصرون نظرهم الى الحق
ويتوجهون بشراشرهم اليه ويعرضون عما عداه طرا ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث
قال بعد وصف الصديقين فان قلت فباي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت
من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه
عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط
القيود وفرق ما بينهما الا انه ينتزع من ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه تعالى و
النظر في وجه من وجوهه اداة الى حقيقته فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء
هو الشيء بوجه فتفطن انتهى وكان المطلب ليس مما يقتضي زيادة بسط فتفطن مجموع
الموجودات من حيث هو ليس له مبدا بالذات اي مبدا خارج يكون مبدا لجميعها اذ لا
خارج عن الموجودات وبضم المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدا خارج يثبت
وجود الواجب بالذات والفاضل المعاصر لما حمل الدليل السابق على ان طبيعة الموجود
لا مبدا لها احتاج هنا على ما حملنا عليه ذلك من انه لا مبدا لكل واحد من افراد الموجود والا
لزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار وفقا لبعض المحققين لعد
ما نقل عن الفخري الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدا انما يتم على تقدير
وجود الواجب مطلقا اقول لعل المحقق حمله على دفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحادي
لكن مراد المحقق المجموع بمعنى الذي هو موجود على حدة على ما قرره كما سيجيء فقوله لو
كان المجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدا فذلك المبدا لوجوب كونه موجودا يكون داخلا

في المجموع المتأخر بحيث كونه علة لذلك المجموع يكون بعضه ما علته فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدا لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه
فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا انتهى وانت خبير بانه لا اتجاه لايراد المحرر
على ما قررناه وكذا على ما ذكره الفاضل المعاصر واما ما ذكره بعض المحققين فيه من ان علة
بعض الموجودات المجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليه لنفسه اصلا كما لا يخفى وما ذكره
ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ممنوع وايضا على هذا فيصح حمله على المجموع الاحادي مع
انه لو حمل عليه يتوجه الايراد قطعا او بما قررنا ظهر حال ما في الحواشي الاخرى فلا نفصل
مجموع الموجودات من حيث هو موجود اي في حال الوجود يمتنع عدمها بالكلية حين وجودها
لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولما وجب الوجود امتنع العدم ومجموع الممكنات لا يمتنع عدمها
بالكلية عن وجودها اذ لا شيء يوجب وجودها وامتناع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الاتية
فيثبت وجود واجب الوجود بالذات بالتقريب الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان ولا غرض
بان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى غير ما ذكرنا سابقا ولا اثر
للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل منه فيمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر
في كلامه منه وجعل هذا عبارة اخرى للسابق لا يقتضي ذلك لانه قريب المأخذ منه على
ما قررنا فلا باس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل المذكور تقرير كلامه
على وجه يطابق ما رامه من لزوم التعدد دون الدور ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون
معدوما والا لاشياء محضا والا لزم في خروجه الى الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه
العدم قبل ان يخرج فهو التعدد فوجب وجود الواجب الممتنع العدم عليه في الموجودات
حتى يمكن وجود غيره منه انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون
معدوما مطلقا اي سواء جاز خروجه بعده الى الوجود ام لا فهو قوله والا لزم في خروجه

الى الوجود التعدد قلت لعله جاز عدم جميع الموجودات راسا لكن حينئذ لا يجوز خروجه الى الوجود حتى
يلزم التعدد وان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع خروجها بعده الى الوجود فهو لكن نقول ان الممكنات
ايضا لعله يكون كذلك اي يمتنع عدمها راسا مع خروجها الى الوجود بعد المقدمة الاتية لا يثبت
الا جواز عدمها راسا في الجملة لا مع خروجها الى الوجود فتامل وقال الفاضل المعاصر في تقرير
الدليل عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها اصلا ممتنع اذ لو لم يمتنع جميع انحاء
عدم الشيء ما لم يجب وجوده فلم يوجد وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا
وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعا كذلك كما لا يخفى ويكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه
بذاته وهو المطلوب وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب
لا انه شرط او قيد كما رده صاحب الحواشي الفخرية وسلم المقدمة الاولى على الاول وقال جميع
الممكنات بشرط الوجود ايضا كذلك ومنعها على الثاني وقال انما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب
وهو اول المسئلة على انه والذي العلامة اجاب باختيار كل من الشقين اما على الاول فبان
الشرط المذكور في الممكنات الصرفة بناء على المقدمة الاتية وان الشيء ما لم يجب لم يوجد لما
كان من قبيل الفروض المستحيلة اذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس وجودا بالحقيقة فالموصوف
به ممكن بالامكان العام ان يصير لا شيئا محضا واما على الثاني فبان النظر في مفهوم الموجود مع
قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي الى ان الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان
يتصف به الا بالوجوب السابق عليه ومنه يثبت وجود الواجب بالذات بناء على انه لما
لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ما لم يجب وجوده بالعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل
هذا الامتناع انتهى وما ذكره في توجيه البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن بعد حذف قوله
وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا لظهور استدراكه فانه كان
قصد به بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه فيما ايضا وما بعد ما رامه ههنا

لا دخل له في هذا التقرير اصلا وقد جعل الحيثية على قريب من التعليلية ونحن جعلناها تقييدية
في حال الوجود والوجهان متقاربان ثم ان الظاهر ان مراد المحشي بكون الحيثية قيدا هو ما
ذكرنا لا ما هو الظاهر منه اذ الماهية المقيدة بتلك المعية بالوجود لا وجود لها الا باعتبار الوجود وهو
لم يتعرض في الاعتراض لهذا التوجيه فالحق في جواب الاعتراض على ما ذكرناه هو اختيار الشق الثاني
وان اراد معناه الظاهر فالحق هو اختيار شق ثالث كما فعله الفاضل المعاصر وهو ظاهر وفيما
نقله عن والده في دفع الاعتراض تامل لان ما ذكره على اختيار الشق الاول مع ما فيه من التعسف
يرد عليه انه اذا كان شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن ان يحكم
بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يمكن الحكم المبني على فرض محال الصادق ثم يحتمل
ذلك عند العقل بناء على جواز استلزام المحال المحال وهو لا يكفي في المرام بل لا بد من بيان ان ذلك
الامكان امكان واقعي ولم يتم له ذلك فافهم وما ذكره على اختيار الشق الثاني لا يظهر محصله ظاهرا ولو
تكلف في تصحيحه فليس الا ما ذكرناه وبالجملة ملخص الجواب عن الايراد ليس الا وجه واحد شرك
فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر وانما التفاوت بتجريد التصرف في قوله من حيث هو هو
وما ذكره والده بعد التكلف في تصحيحه يرجع ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا اخر ولا يستقيم
العلاوة الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتامل والوجهان اللذان ذكرهما بعض المحققين
في توجيه هذا الدليل مما يقضي منه العجب واي عجب وفي كلمات بعض المحشين ايضا تامل فتامل
وهي ان جميع الممكنات الصرفة يعني ان العقل يحكم بديهة بان مجموع الممكنات التي ليس
فيها واجب الذات ولا ينتهي اليه في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن وجوده وذلك
لانه وان امتنع عدم كل منهما بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته في نفسه
الوجود للمجموع بهذه السلسلة ونسبة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع نسيا لا انا اذا
فرضناه لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر الى ذواتها لامكانها ولا بالنظر الى عللها الا انتهاء

ممكنة معدومة في هذا الفرض وان جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي ممكنة لان تجويز
العدم عليها في الجملة نظرا الى ذواتها كاف في الامكان ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم
كما في الوجود فان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم الطارئ كالزمان او بعض انحاء الوجود كالوجود
بعد العدم اللاحق للموجود على ما قالوا هذا ولا نظن بمن راجع بداهة العقل الصريح والوجدان
الصحيح ان يشك في نفسه في تلك المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده فخر المحققين من انه
ان اراد بامكان طريان العدم عليها الامكان الذاتي ثم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الاعدام الاعدام
على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي
ثم والسند عام والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجود
لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا
ينتهي الى ممكن موجود وبطلان التسلسل ماخوذ في الدليل المشهور انتهى فيندفع بما قررنا اذ نختار
الثاني ونقول الامكان الوقوعي لازم للامكان الذاتي فيها اذ لا سبب من خارج لامتناع عليها في نفس
الامر وكون كل منها مع العلة الموجدة لا يقتضي ذلك اذ يجوز عدم علته ايضا وهكذا كما علمت
فلا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في ذلك اصلا هذا وقد نبه على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير
في قوة شرطية بمعنى انه لو وجدت تلك الغير وجد فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم ولذا كان
كل واحد من تلك الاحاد موجودا بالغير غير منته الى موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية
غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجود شيء منها فتامل والاعتراض بان عدم انتهائها الى
وضع مقدم لا يدل على عدم وضع مقدم كيف وفيها وضع مقدمات غير متناهية وهي الاحاد
الغير المتناهية على الفرض المذكور مدفوع بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا
الوجه كيف يجوز ذلك وخروج السلسلة الى الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل
موجودا فلا يجدي فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع في حكم ممكن واحد في حكم وجوده على عدمه

لا بد له من علة وسبب خارج عنه وبهذا يتم جميع البراهين المذكورة كما اشرنا اليه وقد اشرنا
ايضا الى افتقار جميعها اليه فلبس الامر على ما في بعض الحواشي من انه لا بد من التكليف فيما
يتمسك فيه بالموجود المطلق حتى يظهر مدخلية تلك المقدمة فيه فتدبر ولا يخفى ان هذه
المقدمة على ما قررنا غير ما ذكروا ان مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له من
علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب ولعله ليس بناء شيء من تلك
البراهين المذكورة على هذه المقدمة وان كان الظاهر بناؤها ايضا فانه يوهم من ابتناء جميع البراهين
الموردة في هذه الطريقة التي لم يسلك فيها بابطال الدور على هذه المقدمة ظهور الفساد وكذا
ما ذكره بعض المحققين من ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبتني على
كلتا المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي وسيتضح هذا ان شاء
الله تعالى واعلم انه على ما حملنا في لفظ الطريان من عبارة المحشي مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفى
وبعض المحشين حافظ على ظاهره وحمله على العدم بعد الوجود ولم يرد ان هذا المعنى لا يشمل
جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم فليست المقدمة حينئذ بديهية كما لا يخفى وليس ايضا حق
دخيلا في تتميم الجميع كما افاده الفاضل المعاصر وقد اورد هذا المحشي كلاما على نفسه في هذه
العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم
الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان
احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الآخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه
فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلنا اما اولا فلان الممتنع
على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري الدهري واما ثانيا فلانه لا
يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت في
موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الآخر واجبا بالذات

دوانی کر

بقصد ... الواجب القديم من المحقق الدواني

وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي
يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع الوجود البقائي
من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع
الوجود البقائي متصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن
عدم تحقق الزمان من بدو الامر انتهى وانت خبير بان هذا الايراد على ما قررنا لا دخل له بهذا
المقام نعم يرد ههنا ايراد آخر وهو ما اشرنا بقولنا ان هذا المعنى لا يشمل جميع الموجودات
ولو اسقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى آخر السؤال لانطبق على ما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن ان
يكون نظره في السؤال الى هذا الاشكال لكن ما ذكره في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام
بل هو عين مرام السائل كما لا يخفى ثم ما ذكره في الجواب من الاحتمالات الاول احدهما وجه معقول
وانما اخترعه السيد المحقق الداماد سره وتبعه من اقتدى به من تلامذته وسنفصل هذا التحقيق والقول فيه
ان شاء الله تعالى وما ذكره ثانيا لا يدفع الايراد على ما قررنا ايضا لان السائل جعل المحذور
هو عدم احتياج الزمان الى العلة المبقية لا كونه واجبا بالذات وظاهر انه لا يندفع بما ذكر لان
جواز العدم عليه ابتداء لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا وجد فيمتنع عليه العدم فلا
فالحاجة له الى العلة المبقية وجواز رفع الوجود البقائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا
يضر بذلك اصلا كما لا يخفى والحق في دفعه ان يمنع كون امتناع العدم الطاري على الزمان لعلة بل
يكون عن العلة وما ذكروا في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته بل على مجرد الامتناع
فتامل فان قلت مجرد الاحتمال لا يكفي في ايراد الاشكال قلت ما ذكروا في بيان كون الزمان محتاجا
في البقاء الى المؤثر يدل على احتياجه الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما قالوا فلا مجال لهذا
الاحتمال فتامل من ان موجد جميع الممكنات بعد ما حصل تخيل انما يسوق الاحتمال
عليك فتقرر بهذا الدليل بحيث يبتني على المقدمة المذكورة وتم بها فساد ما ذكره بعض

[illegible]

المحققين من ان المراد جميع الممكنات من حيث هو مجموع فهذا الدليل كما اشرنا اليه يتوقف على كون
مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا ملحوظا يحتاج الى علة انتهى فتامل
جزء الممكنات الصرفة ثم تقريره انه اذا فرض سلسلة الممكنات متسلسلة الى غير النهاية يحكم بديهة
كل عاقل بعد ملاحظة المقدمة المذكورة بانه لا بد لها من علة بالذات اي علة يكون جميع اجزائها
مستغنيا عنها محتاجا اليها وظ انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها بهذا المعنى يلزم تقدمه
على نفسه وعلى علله ولا يخفى انه لا يحتاج هذا التقريب الى بنائه على المقدمة الاخرى التي نقلناها
سابقا لكن يمكن بناؤه عليها لكن لا يتم بها بل لها بحث انه لا بد للمجموع علة سواء كان جزءا او خارجا
عنه ويثبت بالمقدمة التي ذكرها المحشي انه لا بد ان يكون علته علة له على الاطلاق اي يكون
متقدما على جميع اجزائه وح يثبت المط وظهر فساد ما ادعاه بعض المحققين من ابتناء ذلك الدليل
على تلك المقدمة فقط وان كلام المحشي يشعر بالخلط بين المقدمتين هذا على ان البرهان على ما
فهمه كانه ليس بتام لانه اذا دفع توجيهه على ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق
هي العلة التامة وظاهر ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم
احتياج شيء الى الخارج عنها والا لم يكن تامة انتهى وح يرد عليه شبهة ما قبل المعلول
الاخير لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزاء المعلول الى امر خارج عنه ولا يعتبر في
العلة التامة ازيد من هذا فتامل وقال الفاضل المعاصر العلل باقسامها يرجع الى
الفاعل والقابل القابل ما يمكن وجود الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه
والعلة على الاطلاق ما بسببه يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا قريبا
او بعيدا يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشير اليه سابقا فلو فرض ان
يكون جزء الممكنات الصرفة التي ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلا لها
كذلك سواء كان واحدا او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع

[illegible]

عدم نفسه وعلله بديهة وايضا كل جزء فرض ان يكون علة كذلك كانت علته اولى بذلك منه
كما قال الشيخ في الاشارات انتهى ولا يخفى ان تحقيق كون العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل
لا دخل له بالمقام اصلا ثم انه يرد على ظاهره بعض من المناقشات لكن كان يمكن حمله على ما ذكرنا
في تقرير الدليل فلنحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو وارد جدا الا ان الامر الاولى
بما فوق المعلول الاخير اولى لعدم احتياج المعلول الى شيء خارج عنه مجازا وعدا انه كيف
لو كان كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة اولى بمعلول معلوله من معلوله ولا يقول له احد فتامل
ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ما كانت بعد الاطلاع على ما سبق في تقرير الجديد
يحتاج الى توضيح هذا البرهان لا في الوجود وهو ظ ولا في الايجاد اذ المستقل بالايجاد شيء
فوما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة
التي ذكرنا فتامل واعلم ان شيئا من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض بجملة
ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة عدم صلاحيتها
للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء عدم المعلول بل يجوز ارتفاع العلة والمعلول جميعا
فلا بد له من علة خارجة على ما عرفت فتدبر واحفظ واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين مبنية
على نفي الاولوية الذاتية والا لجاز وجود الممكن بالاولوية الثابتة له لذاته من دون احتياج
الى علة اصلا فما ذكره بعض المحققين في تقرير الدليل الذي يلي الاخير من ان هذا الدليل مبني
على مقدمة اخرى غير تلك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وتصدى لنفي الاولوية
اذا دليله على نفي الاولوية الخارجية هذا او انت خبير بانه على ما قررنا بناء بعض الادلة
الاخرى ايضا على نفي الاولوية الخارجية ايضا على الظ لكن التحقيق انه لا يبنى شيء منها
عليه اذ كل ما يبنى في الوجوب يجري في الاولوية ايضا مثلا في تقرير الدليل الذي ذكر
نقول لا يمكن ان يكون شيء من الممكنات مثلا الراجحة بوجود الممكنات ولا لمرجحية جميع

[illegible]

انحاء العدم عليها اذ يجوز بعدم المرجح ايضا والحاصل انه لا مرجح لوجود السلسلة على عدمها بالكلية وظاهر انه لو جاز الوجود بالاولوية فلا بد من اولوية الوجود على جميع انحاء العدم وعلى هذا فنقض في غيره فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية الخارجية بل بناء الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط كما قلنا ومما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر من ان جميع تلك البراهين موقوف على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم بظاهره اللهم الا ان يقال الاولوية لا يجعل العلة الموجودة بل يكفي لامر العدمي ويجب ان لا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المطلوب لكن الحق ان العقل انما يحكم بان مفيض الوجود لا بد ان يكون موجودا سواء افاضه على جهة الاولوية اي جعله اولى او على سبيل الوجوب فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب الوجود كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل الصادق فتامل ويمكن نفي الاولوية بتقسيمها على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في حواشي والدي على حواشي التجريد فلا علينا ان لا نتعرض لها بل علينا الرجوع اليها والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات واجبا لذاته لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتهض شيء من البراهين المذكورة على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا بعد في كون كل من شيئين او اشياء ممكنا بخصوصه ويكون احدها او احدها واجبا لذاته الا ترى ان ارتفاع النقيضين محال لذاته فيجب ان يكون نقيضه واجبا لذاته فيكون وجود احدهما واجبا لذاته مع ان كلا منهما ممكن بذاته والظاهر انه لا يندفع ذلك الا بان يقال المطلوب في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته سواء كان امرا معينا او مبهما وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لكن جوزتم كونه امرا مبهما فلا كلام لنا فيه في هذا المقام بل انما يظهر بطلان ذلك فيما بعد حيث يبطل كون واجب الوجود امرا كليا ويثبت انه ذات معينة لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل او بان ندعي البداهة فانه اذا لم يكن شيء من الموجودات بخصوصه واجبا لذاته لا يكون احدها

ايضا كذلك ويقوى ان ما ذكر لا يستبعد من ذلك في التنوير مغالطة قطعا كيف وظاهر ان احدهما امر اعتباري انما ينتزع من طرفيه فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم يكن شيء منهما واجبا بل محتاجا الى العلة والحق في دفعها منع كون ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته بل لعل امتناعه نشأ من العلة حيث يوجد البتة اما علة الوجود فيجب الوجود او علة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما هذا وفي النفس بعد شيء والله يعلم دقائق الامور وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال لا يجري ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤها على وجود موجود والغرض هنا انه بعد التمسك بذلك بل بمجرد دعوى الامكان الوقوعي الممكن يجري البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكانا وقوعيا او لولا واجب الوجود لم يمكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم التقدير ان تحقق وجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ما وبالعكس او نقول النفس الموجود المطلق مبدء والممكن لو وقع لا بد له من مبدء فيلزم وجود الواجب ويمكن عليه سائر البراهين ولا يذهب عليك لطافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي للممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك يحتمل عند العقل ان يكون وقوعه مستلزما للمحال سيما مع ما يرى من لزوم التعدد وغيره من المفاسد واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك به لا بالوجود من قبيل ما اشتهر في الطرائف ان رجلا من السلطر... تجمعا من الرجال وقال لهم اعددت لكم ذلك ان فاحد الاجل البراغيث امن على اكثر منكم فيعلمنا الشرب منه بالالتماس والمنة سألوه عن كيفية حاله وطريقة استعماله قال طريقته ان يؤخذ البرغوث ويترك هذا في عينه حتى يصير اعمى فقالوا اذا اخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة قال هذا ايضا يكون فتفطن والعجب من المحشين انه لم يتفطن احد منهم بذلك الا اطلاع على البراهين المتعددة وقد ذكروا الاثبات الواجب

بهر برهانه براهيننا كثيرة جدا ولقد ذكرنا ان الاولى عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكرنا يغني اللبيب
على ان الظاهر ان اصل معرفة وجود اله العالم فطرية لكل احد بلا احتياج الى البرهان ولا اشكال له
بالقلب والجنان بل ولو كان منكرا باللسان كما يظهر من حكاية الزنديق وما جرى بينه وبين
الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وغيرها مما نقل في هذا الباب ثم بعد ذلك العقل شاهد
الذوق والوجدان بوجوب كونه واجبا ومخالفا بالذات لما يرى من الممكنات يغني عن اقامة
الدليل والبرهان والله الموفق وهو المستعان المص طاب ثراه وجود العالم بعد عدمه
قال الفاضل المعاصر في الحواشي التجريدية يعني به البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم
على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني
وفيما افاده والدي العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانيا
لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم الذي اثبته
الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحققين من المتكلمين ومنهم المص كما يظهر من تصفح
كلامهم وايضا ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا ثم عند الحكماء
كما صرحوا به في اثبات الحدوث الذاتي انتهى والظ كما يستفاد من كلام الشيخ في مباحث الامور العامة
ان مراد المص من البعدية هنا هو البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها
قسما سادسا وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق
انه لا يحصل له اذ لا نجد له معنى معقولا سوى الحيثية بل الظ انه تقدم بالزمان فان ذلك التقدم
اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان
لم يحتج الى زمان مغاير لهما وان عرض للزمان وغيره لا بد ان يكون لذلك الغير زمان واما الزمان
فلا يحتاج الى زمان آخر وح فعدم الزمان يجب ان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان الموهوم
وح فلا بد من القول بالزمان الموهوم وستحقق القول فيه عن قريب ان شاء الله واما ما ذكره

في دليل

[illegible]

في دليل ايضا فيرد عليه ان مراده انه ظ انه ليس تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما ذاتيا
لانه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اصلا فاندفع المنع الذي ذكره على ان
فيما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا ايضا
تاملا ليس ههنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال ثم اقول الشبهة انما يتوجه اذا كان زمان وجود العالم
متناهيا في جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدما عليه سوى التقدم
الذاتي الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي شبيها بالتقدم
الزماني الذي للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق
المسبوق والفرق ان التقدم الزمانيات مما كان في الخارج متجددا متصرما مستمر البعض لاجزاء
ما يحصل من تجددها وتصرمها واستمرارها في الخيال فذلك التقدم اولا وبالذات شطرها
يعرض الحوادث وهذا يعرض له خواص التعدد والتكمم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم
على مذهب المليين فانه ليس له مثل ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه
تعين ولا بعد وعدد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظيره انهم قالوا ان فوق محدد الجهات
لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية متحققة به فكما ان العقل هناك يعلم من تناهي البعد المكاني
ان وراءه عدم صرف ونفي محض ويخترع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض
فوقية ما على المكان والمكانيات كفوقية بعض اجزاء الزمان على بعض مع انه لا امكان هناك
كذلك ههنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية ان وراءها عدم صرف ونفي
محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود العالم والزمان شبيهة بقبلية اجزاء
الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد من قول المص وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو
الحدوث الزماني المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك وجود زمان
قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل

بهذه القبلية وليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر
انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا الى كون الزمان متناهيا
من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم الحقيقي لانه
اذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى وبين العالم ولا يمكن ان يتوسط انفكاك الواجب عن
العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون الا بمجرد الاصطلاح على
اطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه متناهيا او غير متناه وهو لا يفيد وبالجملة لا بد
على طريقة المليين من القول بوجود انه تعالى بدون العالم بان يكون بينهما انفصال وعلى ما ذكره هذا
الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال
بينهما ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناهية ايضا اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال
وهو قد لزم في صورة التناهي ايضا لا يقال انه ليس وجود الواجب تعالى زمانيا فلا معنى لانفصال
العالم بالواجب وانفكاكه عنه لانا نقول فعلى هذا اذا كان الزمان غير متناه ايضا
لا انفصال للعالم به تعالى فلم لم يجوزه والحل انا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح ان
يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد بما ذكرت بل الغرض انه يجب تحقق انفصال
بين الواجب والعالم يصح فيه قولنا كان الواجب على المعنى الذي يصح الآن ولا يكون
العالم فيه ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل هذا على ان الظاهر انه كما يقال في
الاجسام انه زماني بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان يصح ذلك في شان الحق تعالى
ايضا اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان
وجوده منطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا وعلى هذا فلا اشكال
اصلا هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق فهو الحق وان كان
من الوسواس الشيطانية فنعوذ بالله منه والله يعلم حقيقة الحال واما النظر الذي

ذكره

الذي ذكره من قوله لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل التوسع والمقصود انه
لا شيء وانه بحيث لا يتوهم فوقية اصلا فلا يصلح للنقض على انه على تقدير صحته مما لا يفيد
بعد ما بينا انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله الموفق واذ قد بلغ الكلام
هذا المقام فلا باس ان نذكر طريقة السيد الداماد قدس سره في حدوث العالم فان ما ذكره هذا
الفاضل انما استخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهري
لا الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما قاله في تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض
مسبوقية بالذات بل مسبوقية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا
متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني ان الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر
السيال الواقع في الزمان القبل قبلية زمانية متكممة وفي هذا الحدوث ليس هذا العدم متقدرا
متكمما اصلا بل ان هو الا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج ولما كان وعاء
الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان
لانه وعاء للامور المتغيرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء محض الوجود الثابت الحق المتقدس
عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق العدم مطلقا فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح على الاطلاق
احق الاشياء واحراها به الحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا اتصف العدم في نفس الامر
بانه سابق على الوجود سبقا غير زماني كما يظهر من بعض كلماته فيكون ليسه محتاجا الى وعاء
وظرف يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه بدون
ذلك مما لا نقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا وان لم يحصل بلطيفه
بحقيقة كما اشار اليه ايضا بعض كلماته حيث ذكر انه نفي السبق الذاتي والزماني ليس
الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود في مرتبة نفس المهية من حيث هي هي لا
يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة بل يجامعه وكذا العدم

السابق على الوجود مسبوقا زمانيا الا انه قبل ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل مقابله العدم
في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد
والانقسام اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر متمايزا بحسب التوهم عن حد
الوجود الحادث من بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويضع في حيزه عقد الايجاب
الثابت الدهري فلا تقسم بين معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا بل [illegible] القدم الا هنا
وبالجملة مما افاده مما لا يصل اليه الفهم ولا يحيط به الوهم ولكن قد نقلناه لعله يهتدي به احد
من المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين له ان
تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم
بالذات فالعدم يكون ما مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم وفيه ان
كون العدم مع المتقدم بالذات مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء فلا بد من القول بالزمان الموهوم
وهو بمعزل عنه وايضا ذلك اما ان يكون مع العالم ايضا او قبله لا مجال للاول فيكون قبله
فلا ينفع الفرار منه والقول بان اطلاق المتقدم على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد من تحقيق
ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم الظلماني وملاعبة [illegible]
القريحة السوداوية وتخايلها اما اولا فلما عرفت انه لا يتوهم في الدهر حد وتصرم وتجدد
وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتماد وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة و[illegible]
وتدريج الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح السابق
واللبس الصرف البات مما يحدد ويتحول من حال الى حال ويتغاير احيانا ويختلف اوقاتا ويحكم
التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد
والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار بقاء وجود او نحو
امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانه [illegible]

ان الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الآن السيال كما عرفت
انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا انقضاء
فكذلك يجوز ههنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشين في ابطاله
من انه اذا كان امرا موهوما ما له منشأ انتزاع فننقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان
يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه منتزع
من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر قال واما ثانيا فلانه لو صح
العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ كان متكمما سيالا [illegible] لا يجامع
مع بعضه وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان او
بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم العدم فليت شعري لم [illegible]
استحق الزمان والحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدم
والتمادي وغيرها الا بالعرض باعتبار اتصاف معاشره فلا يلزم كونه زمانا او حركة والحاصل انا
نقول ان عدم العالم كان في وعاء ممتد متجدد ومتقض كوجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه
كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل العدم الا
كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان متعين بالليل والنهار
ومتصف بما يناسبه من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان فلا يلزم على هذا الا وجود
الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتامل قال واما
ثالثا فلانه يكون الباري سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد المتعين تعالى عن ذلك	حينئذ
والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد بينه وبين العالم ويصح تأخر
العالم وتخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناه في الماضي كان
غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهما حاشيتاه وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم [illegible]

بين الباري الحق واول العالم زمان موهوم اذ لو كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم
فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي قلنا لا انه تعالى موجود كان الزمان واسطة بينه تعالى
وبين العالم بحيث يكون هو تعالى في احد الحدين والعالم في الحد الاخر حتى يلزم كون غير المتناهي
محصورا بين حاصرين وهذا ظاهر جدا قال ... واما رابعا فلان تحدد ذلك الامتداد ...
متشابهة اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص من استعداد المحل كما او غير ذلك [illegible]
بهذا الحد ولم يكن حدوثه في حد اخر قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله
كان لاختلاف في اجزائه لانه ليس عدما محضا لا يجري ذلك فيه بل امر نفس امري [illegible]
فيه فتامل قال ... واما خامسا فلان المتقدس عن الغواشي والعلائق يكون مع اي امتداد
فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معية غير متقدرة على سبيل [illegible]
بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما يأتي
عليك عن قريب فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يتميز به تاخره
وتخلفه عن الباري الحق جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس
اليه سبحانه على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه اجدر بذلك
وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود وقد صح ذلك
مرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان الواجب في وقت لم يكن العالم
فيه حتى يقال ان الواجب بريء من الكون في الوقت فلم يصح ذلك المعنى على انك قد عرفت انه يمكن
القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت فيتصحح التخلف بهذا المعنى ايضا فتذكر قال واما
سادسا فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان متناصفان في الاحكام من لدن
واحد ومن ثدي واحد فكما وراء الامتداد المكاني اعني فوق الفلك الاقصى المحدد للجهات
العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية

اذا بلغ

اذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد يده ويبسطها لا لمصادم ومانع متقدر
بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح
لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان
فاستمع القول واتبع الحق ولا تكون من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه وضعفه ظاهر
لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية وقد ذكر ايضا في تضاعيف كلامه انه لا
يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك
المعنى ولا الحدوث الزماني لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله وحامل
محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الزمان والمكان وكيف يظن بافلاطون
وسقراط ومن في مرتبتهما من افاخم الفلاسفة واتمتهم انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم
الاكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان
وحاصله الذات في الزمان وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين ونحن نقول
اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه ثم وان كان نسبة
الخلاف الى ارسطاطاليس واتباعه من خطاء الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما
هو مرادهم على ما حققه الفارابي في الجمع بين الرايين بل الظاهر كما يشهد به الفحص انه قد كان
التكلم في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه شائعا بينهم فلعله ذهب بعضهم الى القدم بذلك
المعنى ايضا وان لم يظن ذلك في شان ارسطاطاليس واتباعه واما المتكلمون فلا شك
ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا استبعاد فيه اذ مرادهم بالعالم ما سوى
ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور
لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما محله اي الحركة وحامل محله اعني الافلاك فلا
محذور في القول بحدوثهما زمانا على رايهم فانهم لا يقولون بالحالية والمحلية المذكورة بل

انما هو راي الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون والنفس لما كان لها جهة مادية فيمكن ان يطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار على انك قد ظهر لك مما سبق انها
انه يمكن ان يقال كونها حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة على وجه يصح الان ذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها زمانية اي مقارنة للزمان ومع الاشكال
اصلا وهذان الوجهان يجريان في العقل ايضا على القول بوجوده كما لا يخفى هذا بعد ما ظهر
قررنا ان القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان معنى حدوث
العالم لا يصح بحسب ما وصلنا اليه الا بالتمسك به بل يؤول الى ان ربط الحادث بالقديم
ايضا لا يصح الا بالتشبث بذلك فحينئذ ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا
فان لم يكن مخالفا فيها ونعمت وان كان مخالفا على ما يشعر به ظاهر بعض الاثار فيجب ترك
الاقتحام فيه والوقوف عند التشبث على الله بان يفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق
اقول اي معنى ان ليس علامة العلية في المشهور يفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية والارادة والايجاب المقابل
له بهذا المعنى هو ان يكون اصل الذات منشأ وسببا له بلا ارادة كافعال الطبائع
هذا فقد يكون اصل الذات كافيا في صدور الفعل كالضوء للشمس مثلا وقد يتوقف
على بعض الشرائط كالاحراق للنار ولا خلاف بين المليين والفلاسفة في قدرته تعالى
بهذا المعنى والشارح لما جعل النزاع بين الفلاسفة والمليين وفسر القدرة بصحة
الفعل والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد
عرفت انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره المحشي بان المراد به ان لا يكون شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء كان امتناع الانفكاك من اصل الذات
او من الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب المقابل لهذا المعنى فهم قالوا

بقدم العالم ولا يرجع ذلك المعنى الا اليه ولا ينافي الايجاب بهذا المعنى قدرته بالمعنى الاول
كما لا يخفى والمحشي بعد ما فسر الكلام بما هو الصحيح على زعمه اشار الى ان الغرض انه لا يمكن حمل
الصحة على ما هو ظاهرها اي الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة
فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر
الايجاب المذكور بامتناع انفكاكه لذاته عن ايجاد العالم الذي هو المقابل للقدرة بالمعنى
الذي ذكرنا ثم اشار الى انه ح اي اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذي ذكرنا يرد عليه
انه لا حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك المعنى القدم ضروري
لا يحتاج الى بيان نعم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت
ان الموجب بذلك المعنى قد يكون اصل الذات منشأ للفعل وقد يتوقف على بعض الشرائط
وظاهر ان ابطال الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور وهذا محل نظر في كلام المحشي في هذه الحاشية
وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان بدون كلمة الا كما وقع
في النسخ التي راينا ها بل في جميع النسخ صحيح موجه ولا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما افاده بعض
المحشين بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد ان الغرض وان كان
على التفسير والتاويل المذكوران معنى الصحة المشهورة ههنا اي في هذا المقام ليس الا
بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بين الفلاسفة
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب في هذا الكتاب بمعنى
امتناع انفكاكه لذاته عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة بالمعنى الذي ذكرنا
لا بالمعنى المشهور ولا يخفى بعده فتامل ثم لا يذهب عليك بعد هذا التوجيه الذي ذكره
المحشي وعدم وقعه كما اشار اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق الايجاب على هذا
المعنى غير متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم وحدوثه وقد بينه فيما

سبق فلا يحتاج الى البيان والقول بان لزوم الفعل للفاعل بمعنى واحد اذا انتسب الى الفاعل بان الفاعل منشأ له كان الايجاب بالمعنى المذكور واذا انتسب الى الفعل كان قدم الفعل ان كان فاعله قديما فقدم العالم لازم بين لايجاب الواجب لا نفسه على ما افاده الفاضل المعاصر مما لا يجدي نفعا اذ سلمنا المغايرة ولكن لا شك ان بعد تحقق القدم والحدوث لا حاجة الى تحقيق هذه المسئلة في مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية الايجاز وهذا بخلاف الاختيار بالمعنى المشهور فان لزومه للحدوث ليس ظاهرا لا يحتاج الى البيان فلا يستغنى عن الذكر واما ثانيا فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر ضروري يبتني عليه كثير من اصول الدين ولم يذكره المصنف في غير هذا الموضع فلو لم يحمل هذا الكلام عليه لزم اهماله وكونه مجمعا عليه لا يغني عن الاثبات سيما بعد قيام الشبه في الطرف المخالف كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى الذي ذكره فلا فائدة مهمة فيه يوجب اثباته ومنع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة محضة واما رابعا فلان ما سيذكره المصنف من ادلة المخالف وسيرتفعه انما هو على نفي الاختيار بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي ذكره المحشي كما ستعلمه فلا بد من حمل كلامه هيهنا على اثبات الاختيار بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل الايجاب في كلام المصنف على معناه المشهور وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظاهر من عبارة المصنف في هذا الكتاب فانه يشعر في اكثر المواضع الحق بحدوث قول المخالف على تقدير الاتفاق في المذكور لا يكون كذلك مما لا وقع له سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف فهو ظاهر من منطوق عليه الدليل على ما قرره الشارح الا انه انما يمشي من جانب المصنف ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا الوجه لانهم لا يقولون بالحدوث الزماني على ما هو المشهور وايضا انهم يجوزون التسلسل على سبيل التعاقب فهم موافقون مع المصنف في الدعوى دون الدليل هذا والشارح قد اصاب على هذا في نقل

الآن

كثيرا

المعنى

بالصحة

بالصحة بالمعنى المشهور لكنه اخطأ في نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لها الى الفلاسفة كلهم الا ان يطلع على قول بعض منهم بالايجاب بذلك المعنى كما ادعاه بعض الاعلام على ما نقل في بعض الحواشي والله يعلم واعلم ان العمدة عندنا في اثبات الحدوث الزماني هو الشرع حيث وقع عليه اجماع الملة وورد به الآثار واما الدلائل العقلية فمما لا يكاد يتم ومع ما ثبات الاختيار بالمعنى الذي اوردناه به مشكل لافضائه الى الدور لان اثبات الشرع يتوقف على اختياره تعالى بذلك المعنى فاثباته به دور وسيجيء هذا في كلام الشارح في مبحث العلم مع ما يتعلق في دفعه واما المعنى الذي ذكره المحشي فيمكن اثباته به لان الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد حمل بعضهم الصحة هيهنا على الامكان الوقوعي ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى نعم القائل بالاختيار بهذا المعنى الاشعري ومتابعوه والمصنف ليس منهم واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى ولا وجه له الا ان يكون غرضه انه حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعي لهما لا بمعنى كون كل منهما بدلا عن الآخر حتى يرد ما اوردنا انفا بل امكان كون احدهما في وقت والآخر في وقت آخر والامكان الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك في الوقتين وهو ينافي القدم والايجاب المقابل مستلزم له هذا وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا الوجه حمل الامكان الوقوعي في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه ولكن يرد عليه ان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا المعنى فليس احتمالا غير ما ذكرنا فتامل   وارادوا بها امكان الصدور نقل الفاضل المعاصر عن والده

العلاقة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول
فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعالى عندهم فانه واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختارا لان افعال غير المختارين ايضا
ممكنة الصدور واللاصدور اذ الامكان للممكن ضروري انتهى وهذا غريب جدا فان الامكان
ههنا انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان
بالمعنى المصطلح وح فيمكن اختيار كل من الشقين اما الاول فلانه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء
وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه تطرق ثبوت الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلا واما الثاني فلانه
اذا كان وصفا للمفعول كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه وظاهر ان افعال
غير المختارين ليس كذلك اذ الفاعل يقتضي الوجود فيها البتة والامكان الضروري للممكن انما هو الامكان
الذاتي وليس الكلام فيه فتامل فان قلت ايجاد العالم صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل
ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد تحقق له صفة ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات وح نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان الامكان بالقياس
الى الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وانه قبيح وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة
للمعلول فافعال غير المختارين ايضا كذلك وايراد الشق الثاني مع ظهور انه ليس مقصودا على سبيل التوجيه
قلت الظاهر ان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه ليس لواجب الوجود
جهة فضيلة بالقوة وكمال منتظر بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة له تعالى بالفعل بلا شائبة
امر بالقوة اصلا وعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرنا اصلا ولو سلم ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة
فنقول ليس المراد ان كل صفة له يجب ان يكون مقتضى ذاته بذاته بل يجب ان يكون اما مقتضى ذاته
بذاته او مع اعتبار صفة اخرى وح فلا ايراد اذ نحن ايضا نقول ان ايجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار
الارادة وانما نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المحقق

وقد يدفع

في دفع ايراد العلامة اقول يشبه ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا
انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي تحصل بتحليل العقل واعتباره والا لوجب
فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث هي مناسب لبعض الصفات ومنشأ الآثار معلول لعما خرج عن
ذاته من حيث هي مناسب لصفة اخرى ومنشأ الآثار وها هو قال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة
الهيات الشفاء ولا نبالي بان يكون ذاته تعالى ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث
هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته انتهى وهو قريب جدا مما ذكرنا
في دفع بل ولو سلم كما لا يخفى ثم قال ويمكن ان يقال الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو
الامكان الذاتي او الوقوعي للمفعول الذي هما حالاته بالقياس الى وجوده في نفسه بل هو صفة
لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة مما هو في الفاعل منشأ لهذا الامكان
كما مر من الاشارة اليه كان الارادة منشأ الترجيح او الوجوب والفواعل الموجبة سواء كانت
تامة او ناقصة ليست فاعلها ممكنة الصدور واللاصدور عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود
في انفسها بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا ثم ذكر في تلخيص المقام كلاما طويلا رأينا
الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بما نحن فيه ولا يذهب عليك ان الفرار عن كونه صفة للمفعول
الى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي اصلا اذ لزوم كون كل فاعل مختارا باق بحاله
لان صدور الفعل عن غير المختار ايضا ممكن اذ الامكان للممكن ضروري وايضا انه ولو جعل صفة
للمفعول لكن لا شك انه يلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل ايضا فيبقى الاشكال بحاله وقد يدفع
هذا الجواب ايضا فتدبر   والتلازم بين معنييها ظاهر فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشا لم يفعل كان لا محالة بحيث انه مع قطع النظر عن المشية واللامشية يصح منه
الفعل والترك وان وجب الفعل بسبب المشية او الترك بسبب عدمها واذا كان يصح منه الفعل

والترك من حيث ذاته كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فان المراد به انه ان شاء فعل
اذا وجد عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشاء لم يفعل اذا لم يكن سبب من خارج وظاهر انه اذا كان من
حيث ذاته بحيث يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب من خارج كان البتة بحيث ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل فتامل واعلم انه بما حققه المحشي ظهر فساد ما توهمه جماعة من الفضلاء
بناء على ما رأوا في كلام اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى الاخير من ان الفلاسفة القائلين
بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة بالمعنى الاول انما ذهب
اليه المتكلمون وقد نزل على هذا كلام الشارح هاهنا ووجه فساده ظاهر جدا لان المراد بصحة الفعل
والترك اما صحتهما في نفس الامر او بالنظر الى ذات الفاعل والاول لا يقول به المعتزلة ايضا فانه
ينافي قولهم بان الشيء ما لم يجب لم يوجد والثاني مما لا يقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت هاهنا
مع ان بعض الفلاسفة مع كونه قائلا بقدم العالم قد عرف القدرة بالمعنى الاول كما نقله
المحقق الدواني وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليه فافهم   قال فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة
الفاضل المعاصر اي المتفقين منهم مع الحكماء في القول بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب
الاصلح كالمصنف وواصل بن عطاء والنظام والكعبي وغيرهم لا القائلين بزيادة الارادة وبطلان
كالجبائية وعبد الجبار والقائلين بعدم وجوب شيء عقلا كالاشعري فيحتمل ان يكون لفظة
مع بمعنى عند والظرفية حالية مخصصة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق في عدم زيادة الارادة
مما لا يجب فيه التصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
لان من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة لا نزاع له ايضا هاهنا الا في القدم والحدوث
لانه يوافق الحكماء في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة
وواجب مع اعتبار الارادة وان كانت الارادة حادثة نعم قوله الذي هي عين الذات انما هو
على مذهب من قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل ايضا الى هذا واما الاتفاق في وجوب

الاصلح

الاصلح فمما لا حاجة الى فرضه بل لا ربط له بالمقام اصلا وكانه خلط بين الوجوب العقلي
والوجوب الذي هو المراد بها حاشا عن ذلك فان الوجوب العقلي هو كون الشيء بحيث يكون
تركه قبيحا مذموما عند العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى ونزاع الفرقاء انما
هو في وجوب شيء عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد هنا هو ضرورة الوجود فان المراد انه
مع اعتبار الارادة يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم مستندا بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا
ان عدم ايجاده قبيح عند العقل فلا ينبغي الخلط بينهما فتامل ولا تخبط ثم لا يخفى ان غرض
المحشي بهذا الكلام تحقيق المقام لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بانه حتى يرجع النزاع بينهما
الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه فاعلا مختارا او لا فان النزاع في الثاني لا الاول كما ذكره
بعض الافاضل فتدبر   قال المناسب في هذا الكتاب اي اذ عرفت انه لا خلاف بين الحكماء
والمعتزلة الا في القدم والحدوث فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور في المتن بامتناع انفكاك
ذاته عن ايجاد العالم في الازل حتى يكون ابطالا لمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور
لم يكن ردا على احد بل يكون بيانا للامر المجمع عليه هذا وهذا يصلح اشارة الى وجه اخر لحمل الصحة
في كلام الشارح على ما فسرها اشار اليه اولا من انه لو لم يحمل عليه لم يستقم جعل الفلاسفة
مخالفا للمليين كما لا يخفى ويمكن ان يجعل هذا ايضا تتمة الكلام السابق بحيث يكون تمام
الكلام اشارة الى ... بانه لو لم يحمل الصحة على تلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلا للمليين
لكن التوجيه الاول اوفق والصق كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام وقد يجعل هذا
اشارة الى تخطئة الشارح بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك لا القدرة بمعنى
الذي هو صريح في المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف المراد الذي ليس محل النزاع ولا
يخفى بعده   بامتناع انفكاك ذاته من ايجاد العالم في الحواشي القديمة ان هذا
ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات لا

انتهى ولا يخفى سخافته فان العبارتين بمنزلة خواجه علي وعلي خواجه لا من قبيل عرض
الناقة على الحوض كما لا يخفى وقال بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارة الى ان الايجاب حقيقة
اعتبار هذا المعنى في طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي بذاته ان لا ينفك عن الفعل واما
كون الذات فاعلا كذلك انما في طرف الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك
العالم عن ذاته تعالى بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم ايضا
فلا وقع كثيرا لهذه النكتة فليتامل وقال الفاضل المحشي انه الاشارة الى ان الانفكاك
الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن
مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم ايضا انتهى وفيه تكلف فتامل ورجح الحاجة ايضا
نفسه في الحواشي القديمة ان في التطويل اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم
حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط ولما
اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدا فاثبتوا بعدم الاجتماع وانه
لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجيه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل
في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلامهما مع ايماء الى ان التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع
غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق اخر في توضيح عبارة المصنف كانه يقول
ان الوجه الذي ذكره القائل جلي ظاهر فاعرض عنه لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة
الى الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف البارد اما الاول فلان تطويل
الدليل بمقدمات لا احتياج اليها اصلا للاشارة الى ايراد اخر لمدعي على دليل آخر غير مستحسن جدا ومع ذلك
فان استحالة التسلسل على سبيل التعاقب امر مشهور عن المتكلمين شايع ذايع لا يحتاج الى الشارح
اليه فكيف بهذا الوجه لا سيما انه ربما لا يقع كثيرا لان الحكماء لا يقولون باستحالة التسلسل
على سبيل التعاقب فلا نقض على قصدهم وكون المخالفين لهم قايلين باستحالته لا يضرهم كما لا يخفى

نعم يمكن ان يجعل كلام الشارح ههنا اشارة الى ايراد اخر على الدليل المذكور وهو انه كما قلتم ان التسلسل
اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يقول ان التسلسل اللازم بحدوث العالم
ايضا يكون على سبيل التعاقب فلا استحالة فيه اندرج يلزم قدم فعلها البتة ومن لم يجوز قدم
العالم لم يجوز هذا ايضا ويجوز بعضهم ذلك مما لا اعتنا به ههنا واما الثاني فلان ترك دليل ظاهر
لظهوره واضافة مقدمات لا جدوى فيها اصلا حتى يصير طريقا اخر فيه خفاء من قبيل جعل
الغرايب قطعا هذا الاستدلال انما يناسب اعلم انه اذا حمل الايجاب على المعنى المشهور
فلا تشبث في انه اذا لم يكن الايجاب العالم لزم بما التوقف على شرط حادث يتم الدليل ولو اجري
الدليل على تقدير الاختيار ايضا بان الذات مع الارادة ان كانت كافية لزم القدم والا لتوقف
على شرط حادث فالجواب ان في صورة الاختيار يقول المص على ما اشار اليه ان العلم بالاصلح
الذي هو عين الذات كاف لترجيح ان الحدوث ولا يحتاج الى شرط اخر فلا يلزم التسلسل
بكل علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التسلسل
تام ولا يرد عليه النقض على مذهب المص هذا ولكن بقي انه ما نسب الى المص مما لا اجد له وجه
صحة لان الذات مع العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور الفعل فيلزم القدم البتة
فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح يرجح وقتا خاصا مما لا يعقل لانه اذا
كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف على حضور ذلك
الوقت ويتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل فهذه شبهة قوية على قدم العالم لا ينحل الا ان نقول
بالزمان الموهوم والتزام التسلسل على التعاقب كما مر اوفيه لعدم وجوده وهو لا يخلو عن اشكال
والله يعلم حقيقة الحال ثم ان نسبة ذلك الى المص مما لم اقف على ماخذه وكلامه في ذلك
الكتاب يخالفه لانه قال في الجواهر واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ولم يذكر وجه
جواز التخلف اصلا ثم ان الاشعري يمكنه التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب المذكور فانا

اورد عليه النقض بصورة الاختيار بحيث يجوز الترجيح بلا مرجح للمختار وهو ظ ولما ادى الى
الايجاب على ما ذكره المحشي من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظ لا ستر به كما اشار اليه المحشي
وليس مجال النقض ايض لكن الكلام في صحة المقدمات التي استعملها الش في الدليل وفسادها
مع قطع النظر عن استدراكها وعدم ارتباطها وان الدليل يتم بدون تلك المقدمات لا حديثه
عليه فنقول ان كلام المحشي انما هو بناء على هذا الحمل والحق كما افاده انه على هذا لا يتمشى الدليل
الا من جانب الاشعري لما علم انه لا يتمشى من جانب المص فلو ورد النقض بصورة الاختيار ولو
اجاب بان في صورة الاختيار يكفي العلم بالاصلح للترجيح وقت خاص يرد عليه ان في صورة
الايجاب بهذا المعنى ايض يكفي في الثاني الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون علمها بالاصلح ويكون
علة منشأ الفعل وهو ظ واما من لم يجوز تخلف المع عن العلة اص كما هو الظ فظ عدم تمشي
الدليل من قبله لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايض ولا مدفع له كما عرفت واما تمشي
الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان العلة موجبا اي علة على سبيل الوجوب
واللزوم فيمتنع تخلف المع عنها فيتم الدليل من قبله لانه ان كانت العلة الموجبة بجميع شرايطها
حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف على شرط فيلزم التس واما اذا لم يكن ايجاب
اصلا فلا يلزم من قدم العلة قدم المع لانه يرجح احد مقدوريه على الاخر في اي وقت
شاء بلا مرجح وح فلا يرد النقض هذا خلاصة ما افاده المحشي ولا حديثه عليه هذا وقد
اعترض عليه بعض الافاضل بان المعارضة ترد على الاشعري ايض ثم اورد على نفسه ان
للاشعرية الجواب بالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل
الجدل والالزام واجاب بان للمص ايض التزام عدم توقف الحادث على شرط حادث ويكون
كلامه في الدليل على سبيل الجدل وقد ظهر مما قررنا فساده لان الدليل برهاني على مذهب
الاشعري فلا يتوجه عليه النقض لان في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما

اذا

اذا كان موجبا كما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره
المص جدليا لان الخصم قائل بتوقف الحادث على الشرط الحادث مط سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا فعلى تقدير جعله جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فليتامل وبعض المحققين اعترض
بان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه من قبل الاشعري ايض لا برهانيا ولا جدليا لابتنائه على استحالة
التس في الشروط المتعاقبة الذي يجوزه الحكماء وقد ظهر ايض فساده بما قررنا اذ قد عرفت صحة
جعله برهانيا من قبل الاشعري وما استدل به على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه انه
لا يلزم من استعمال مقدمة في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مما يسلمه الخصم بل يجوز ان
يكون بعض مقدماته مما يعتقده المستدل لكونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتامل وقال الفاضل
المعاصر وما في الحواشي التجريدية من ان اجراء الدليل المذكور من قبلهم غير تام لانهم يجوزون تخلف
المعلول عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في الدليل مدفوع بان المذكور في الاستدلال
هو التخلف عن الموجب التام وهو بط باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا
لانهم يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول عن العلة التامة
فهو وان كان جايزا عقلا عندهم لكنه غير واقع ومستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن المع
بمعنى انفكاك انتهائه في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا جايز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته
مع علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم بل موجب تام عند المص ومن يحذو حذوهم
والعالم غير موجود فيه وبناء تجويز ذلك عند كل طايفة امر وعند المص هو العلم بالاصلح
انتهى وخلاصة ما افاده في دفع الاعتراض صحيح راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف في الكون
والكلام في الاستدلال انما هو فيه ولكن ما نقله من ان تخلف المع عن العلة التامة جايز عندهم
عقلا مما لا يوافق على ما اخذ بل ظ كلام المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف عقلا
قال في المواقف الارادة القديمة توجب المراد وفي شرحه اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من

انما القصد لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا انتهى
وايضا اورده في بحث الاختيار من جانب القائلين بالايجاب بالسؤال بان قدرته وتعلقها في الازل
بهذا الطرف وبه يجب وجوده فما الفرق بين الموجب والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن تعلق قدرته تستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق
القدرة والارادة بلا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا
من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا انتهى وتحقيق
المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة به يصير واجبا ومرادهم بامتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه من الفاعل بعد تعلق ارادته به واستجماعه سائر
الشرائط ولكن تعلق ارادته ليس بواجب بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان
لا يريد بناء على جواز الترجيح بلا مرجح والمراد بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال
مما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح لم يصدر ذلك وان كان بعد تعلق
الارادة يجب الصدور البتة فان قلت على هذا كيف يتمشى ما قدمه من تمشي الدليل على مذهب
الاشعري قلت وجهه ظ فان الاشعري يقول انه اذا كان الفاعل موجبا لا بد ان يكون ارادته
واجبة الصدور منه وح فجميع الشرائط ان كانت حاصلة في الازل يجب القدم والا لتوقف
على شرط حادث واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل لكن
لم يتعلق به الارادة في الازل فلم يوجد الفعل وتعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل
وقد اورد في الحواشي القديمة ايرادات اخر اوردها ايضا على المحشي ولما كانا مندفعين بما قررناه لم
ننقلهما محافظة زيادة الاطناب وملالة الاصحاب هذا والفاضل المعاصر بعد ما ذكر انه يمكن
ان يجعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص قال فان قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة
عند الحكماء ويكون استعماله من قبل المص الزاما عليهم حتى يكون جدليا قلت الظاهر انها غير مسلمة

عندهم

عندهم ايضا لانهم يتشبثون في اسناد الحادث بالقديم بموجود قديم مستمر يتجدد متصل
واحد ذي اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث الحادث وبالاخر مستندا بالقديم
السرمدي كما يتبين في محله انتهى وانكار كون هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا يخفى
لمن تصفح كتبهم فانهم يقولون بها ومما تخيله من انهم قالوا باستناد الحوادث الى الحركة وهي
موجود واحد قديم بل توقف على شرط فلم يكن المقدمة مسلمة عندهم فيه ان نظرهم الى ان
الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه وح لا باس باستناد الحوادث اليها
اذ توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل التسلسل على التعاقب وقد صحح ذلك في موضعه
الايراد عنه فيما علقناه على الحواشي الشفاء وليس في ذلك دلالة على تجويزهم اسناد الحادث بالقديم
بلا توقف على شرط حادث كيف ولو جوزوا ذلك فما بالهم لم يكتفوا بتلك الحركة ولم يربطوا فيما توسطوا
فافهم فالوجه ان يعلل عدم امكان جعله جدليا بما ذكرناه فتذكر ويمكن ان يوجه بانه ليس غرض
المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص ولا ينفي صحة جعله جدليا فلا ريب
فيه فافهم واعلم انه بناء على ما نسبه المحشي الى المص يمكن حمل الايجاب ههنا على ما يقوله الحكماء
من انه اذا استجمع شرائط التاثير امتنع تخلف المعلول عنه وح ينطبق الدليل عليه ولا تفصل الاتم
على هذا ان كان جميع الشرائط حاصلة في الازل فيجب وجود العالم البتة فيلزم القدم والا توقف
على شرط فيلزم التسلسل فغرض المص هو اثبات ما اختاره من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع
بل العلم بالاصلح على ما نسبه المحشي وظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل
اذ على تقدير هذا الاخير غرضه ههنا الاشارة الى انه لو اجري هذا الدليل من قبل
غير الاشعري ويسلم المقدمة المذكورة فيرد المعارضة ايضا ولا دفع لها ثم اشار بقوله ولو كان
الحال ان هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا لازم لغرض الايجاب فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة
فعلى التقدير الاخير لم يتمش الدليل كما عرفت فتدبر   بل له ان يقول ان العالم قديم فلا حاجة الى الاجل

اولا على اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهر او بعينها على اثبات القدم المتنازع فيه حقيقة
على زعم المحشي فكلمة بل يحتمل الترقي والاضراب ايضا   لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر
في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول كما يوهمه المشهور فالترديد انما هو لمجرد تغيير العبارة
ويحتمل ان يكون الاول اشارة الى تقدير الايجاب والثاني الى الاختيار كما افاده بعض الفضلاء
فتامل   والحاصل ان القول في الحواشي التجريدية لا يخفى منافاته لما ذكره هنا بل الحاصل
لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب مذهب الاشعري انتهى والظاهر ان وجه المنافاة
ما ذكره الفاضل المعاصر من ان قول المحشي القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط غير مر
عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعمال المنع مطلوبهم بناء على ما حكم
سابقا من مناسبة هذا الاستدلال لمذهب الاشعري هذا ودفعه ظاهر بما قررنا فان على
قول الاشعري هذه المقدمة على اطلاقها لا تنافي قولهم بها على تقدير الايجاب فغرض المحشي ان هذه
المقدمة مما لم يقل به المصنف واكثر المتكلمين على اطلاقها فلا ايضا لازمة لغرض خصوص الايجاب الذي
قصدهما ابطاله فلا يمكن استعمالها في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له نعم لما كان لازما
للايجاب المطلق يمكن للاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب بها فظهر
انه لا منافاة ح فتامل فما قال الفاضل المعاصر في دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة في هذا المقام
مطلوبين كما سيقول المحشي احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء
وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك بين الحكماء والمصنف بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح
بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا ولا لازمة
لغرض الايجاب الاول لكنها لازمة لغرض الايجاب الثاني على زعمهم بل النفي الاختيار المخصوص
بهم فيصح استعمالها في اثبات المطلوب الثاني دون الاول فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة
لغرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الخاص

الى القدم من جهة ان غرض الحدوث المذكور فيها مناف لغرض الايجاب بين الاسنين فيه اذ محصل
الكلام ان على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه مع تخلف
المطلق فلا منافاة بين غرضه وغرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على غرضه دون
الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر بان قيل على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزومها
للايجاب الخاص بل نقول لا ترتيب لخصوص ذلك الايجاب دخل في لزومها فلا يتمشى استعمالها في
ابطال الخصوص لذلك الايجاب واثبات القسم الاخر من الايجاب الذي يجري المقدمة المذكورة في
ابطاله ايضا نعم يمكن استعمالها في ابطال المطلق للايجاب كما هو راي الاشعري فلا يرد هنا على
انه يمكن ان يقال ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء معنى غير الايجاب الذي يقول به
الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب واللزوم وليس مراده فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة
لذلك المعنى لزومها له ايضا وفيه ان الايجاب المذكور وان كان معنى اخر لكن لا شك انه مستلزم
لذلك المعنى اذا امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان صدوره عنه بالوجوب واللزوم و
واذا كان مستلزما له يكون مستلزما للازمه ايضا فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا او ما ذكره
واما ما ذكره هذا الفاضل فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف على انه على ما ذكره يكون المقدمة
المذكورة لازمة لخصوص الايجاب الذي يقول به المصنف لا لما يقول به الحكماء ايضا فلا يمكن
للاشعري نفي مطلق الايجاب بها ايضا فتصحيح هو نفسه بلزومها الخ فتامل الكلام
انه يمكن ان يقال نظرا الى ما ذكرنا من تقابل المعنيين ويكون حاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة
لذلك المعنى الخ لا للمعنى الاخر وان كان مستلزما له اذ قد عرض فيه امر قد يجوز الانفكاك
اللازم عن الملزوم على التقادير المستحيلة لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف
فتامل   قوله لا ارتباط لغرض الايجاب المذكور حتى يصح اجراء الدليل من قبل المصنف الزاما
للحكماء كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لغرض الايجاب كما ان الذي

المطلق من حيث هو مطلق وليس لازما للخاص
ليرد عليه ما اورده اشار اليه بما اورد عليه فافهم
لا شيعه

بمعانيا ايضا الزاماتيا ولا لزم ان يكون جميع البراهين الخلفية الزامية فالحشي لم يتعرض
لاحتمال الالزام ههنا ولكن فيظهر حال الدليل مما ذكره في اول الحاشية من انه لو اجري الدليل
بناء على تسليم تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر   بل جوزوا
ترجيح الفاعل ذكر اولا انه يمكن للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم
ثم ترقى ههنا الى انه يمكن له اثبات اصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق وهذا وقال
الفاضل المعاصر اشارة الى ان نفي الايجاب مطلقا لا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر
بل يجب صحة ذلك القول بجواز ترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما هو مذهب
الاشاعرة ان للنافين للايجاب مطلقا قولان كما ذكره الامام الرازي في الاربعين وسيجيء
نقلا عن المص الاول ان صدور الفعل عن القادر موقوف على داع يصير الفعل اولى
بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب والقادر الثاني انه لا يتوقف
على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه على الاخر
بلا مرجح والاستدلال المذكور انما يصلح للقائلين بالثاني دون الاول انتهى وعدم تمشي
الدليل من القائلين بالاول غير ظاهر لانه لهم ان يقولوا لو كان صدور الفعل عن القادر محتاجا
الى داع يوجبه لزم القدم او التسلسل واما اذا لم يكن الداعي موجبا بل موجبا للاولوية فلا يلزم
شيء من ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا
يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بانه مع تلك الاولوية ان امكن
الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب اخر ضروري ونقله كلام اخر وارد
في ابطال الاولوية ولا دخل له بما نحن فيه فتامل   بل عن الوجوب واللزوم قال
بعض الفضلاء اي بدون الوجوب واللزوم في الاختيار والارادة كما هو زعم المص والمعتزلة
من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كون ما اصلح للصدور فان الاصلح

واجب

واجب على الله تعالى بزعم المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا الفعل ان ترجح بارادته من غير
مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة
ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق
عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية الغير بحمله فالوجوب واللزوم الذي
ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل
بعد الارادة فلا تغفل وبهذا اعترض عليهم بان ما قيل في وجوب الفعل ان تعيين وقت تعلق الارادة
ايضا انتهى كلامه ويقع مقامه ما يتراءى من ظاهره انه خلط بين الوجوب المراد ههنا والوجوب المستعمل
في قولهم الاصلح واجب على الله تعالى وقد عرفت سابقا الفرق بينهما ههنا ويمكن توجيه كلامه بان قوله
فان الاصلح واجب تعليل لصلاحية الاصلحية للمرجحية وايجابه لتعلق الارادة لا انه مستند
كلامهم لان الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم   فالحق في الاستدلال ما سبق في
الحاشية السابقة بقوله مراده ان اثر مطلق الفاعل ليس الايجاب بالمعنى المذكور والا لزم ما لزم من
واما ما ذكره الش هو نفي مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب الخصم بل انما يناسب رأي الاشعري كما
عرفته مفصلا فتذكر   ولا خفاء في ان المص اختار المذهب الحق ههنا على ما نقله المحشي
واما كلامه في هذا الكتاب على ما نقلناه فيدل على انه اختار المذهب الثاني كما لا يخفى   اي قدم
الفعل المطلق انما حمل القدم على قدم الفعل المطلق اي طبيعة الفعل او الفرد المنتشر لا على
قدم فرد شخصي او جميع الاشخاص لان الدليل على ما قرره لا يدل الا على ذلك لان عدم انفكاك الفعل
عن العالم انما يستلزم على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم الا قدم فعل ما لا يخفى نعم على تقدير التسلسل
يمكن اثبات القدم بالوجهين الاخيرين ايضا كما سيذكره المحشي ولكن فيه ما فيه فافهم وبما قلنا
يندفع ما في الحواشي القديمة من انه لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم جميع اشخاص العالم على
مذهب الاشاعرة وما سوى حركات العباد باتفاق اهل الاسلام وهذا اشنع واقبح لان كلام المحشي

ههنا ابناء على تقدير نفسه لا على تقدير الشرط وسيجي في الجواب تقرير الشرط لاثبات القدم بذلك
الوجه ايضا فلا يرد عليه هذا وقد اورد عليه الفاضل المعاصر انه لزم قدم جميع الاشخاص
لامكان استناد بعضها الى شرط هو قطعة فرضية من وجود مستمر غير متناه كالحركة على
زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل الا على جواز التسلسل على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه
سابقا وبناء الدليل على بطلانه فلا يتجه هذا الاحتمال نعم يتجه احتمال ان يكون الصادر الاول
منه تعالى فيما اخترناه قديما ولا يلزم الا قدمه لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل
ذلك التوقف الى اخر الحاشية قد ذكروا في حل هذه الحاشية وجوها الاول ما ذكره الفاضل
المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتدا وخبره قوله مستلزم وقوله ثم حتى يكون وقوله المحال الذي
متعلق بقوله مستلزم على المحال كان يعطف على قوله المحالية ونظم الكلام ان توقف
توقف الفعل المط على تقدير حدوثه وايجاب الفاعل على شرط حادث مع كونه ثم كما مر مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه ومعنى ذلك الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بمعنى امتناع الانفكاك ففي الكلام ابحاث ثلثة احدها ان ذلك التوقف ثم ثانيها انه على
تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لا التسلسل ثالثها ان تقدم الشيء على نفسه
وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث على تقدير ذلك اذ هو في قوة فرض اجتماع
المتنافيين والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلفات واما
ما ذكره من عدم لزوم التسلسل ووجهه غير ظاهر اذ يجوز لزوم التسلسل ايضا الا ان يقال في صورة
التسلسل ايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ففيه ما فيه وللمعترض ان يمنع لزوم التسلسل بان يقول
ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط اخر حتى يلزم التسلسل فلا يلزم الا تقدم
الشيء على نفسه نعم لو لم يلزم في صورة التسلسل تقدم الشيء على نفسه لما كان لهذا الايراد
مجال فتامل فيه واما البحث الثالث ففيه انه خارج عن اداب المناظرة لانه اذا سلم محالية

الحدوث

الحدوث على هذا التقدير فقد ثبت مط المستدل اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم و
هو قد سلمه فلا ايراد عليه لانه الكلام على تقرير الشارح الا ان المحشي قائل بصحة اجراء الدليل على هذا
الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا لم نسلم محالية الحدوث على هذا التقدير بل فرضنا جوازه
وانما الاستلزام لا يلزم كل ما يحكم علينا الا انا ارتكبنا التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا
التقدير مح فلا يتم استدلالكم فلا يضر بل هو مدعانا نعم لو اجرينا الدليل على تقدير محالية الحدوث
لورد علينا منع ارتكاب التطويل لهذا الايراد لكن ليس كذلك بل اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث
على ذلك التقدير فلا يرد علينا انا ارتكبنا التطويل فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المعاصر
عن والده وهو ان قوله لمحالية سند للمنع اي يمكن ان لا يتوقف الفعل المط على فرض الحدوث والايجاب
الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير مح والمح يمكن ان يستلزم محالا اخر وهو عدم التوقف
على شرط وقوله مستلزم الذي هو خبر مبتدا دليل اخر على ابطال التوقف فعلى هذا يكون المنع التي
بقوله كما هو اصل المنع لعدم وجود العاطف انتهى ما نقله وبعض المحققين ذكر في حل الحاشية
هذا الوجه ولكن نقل ان في بعض النسخ وقع ولمحالية مع العاطف وح يكون المنع مستندا بسنديه
وعلى نسخة لم يوجد العاطف حمل قوله كما مر على الاشارة الى قوله قبيل هذه الحاشية اي قدم الفعل
المطلق لعين ما مر من الاشارة الى ان المراد بالحدوث الفعل المط والمنع ح مستند بسند واحد وهو
قوله لمحالية وفي بعض الحواشي حمل قوله كما مر على هذا التوجيه اشارة الى ما ذكره قبيل هذه الحاشية
من ان لزوم القدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه على هذا التقدير محالا فقوله لمحالية
بيان لما مر للاشارة اليه فافهم ثم ان قوله مستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء
احدهما ان يكون اعتراضا على الدليل بان التوقف الذي اخذ فيه بط لانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
فيكون في الكلام اعتراضان احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام المح محالا اخر وثانيهما ابطاله بكونه مستلزما
لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون تخصيصا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو المح وان كان

لزوم المقدمة ممنوعًا بناء على السند المذكور وكان الاستدلال من هذه الجهة على ان لكون باطلا
من جهة لزوم الدور كما هو باطل من جهة لزوم التسلسل فهو كتب على الدليل من جهة وتقوية له من جهة
اخرى فتامل ولا يخفىٰ ان التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات اقل من التوجيه الاول لكن
يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف بناء على جواز استلزام الحج الملجي امر خارج عن ادلة الحجة وقد
ظهر وجهه مما سبق انفا وكذا قوله لمستلزم على الوجه الاول لخارج عن الادلة لان غرض المستدل
ابطال التوقف مطلقا من جهة استلزام توقف الشيء على نفسه اوىٰ دليل على مطلوبه واما على تقدم
الوجه الثاني فلا ايراد عليه لكن سياق الكلام لا يلائمه فتامل وقال تلميذ الفاضل المعاصر انتقض
بقوله وقد يجعل الحالية خبر المبتدأ وقوله واماكان استلزام الاخر الكلام جملة اخرى مشتملة على مبتدأ
وخبر مثل ما في الحواشي الفخرية فيصير محصول الكلام ان ذلك التوقف مع ممنوعيته لو صح باطل ايضا لانه
ناشئ من تخلف حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك اذ يكون معارضة للمقدمة
الممنوعة ثم ان قيل الحج يمكن ان يستلزم محالا اخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف
نقول الكلام فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو باطل انتهى وهذا توجيه حسن لا يخفى
الا انه لا تعرض لما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الموردة في الحواشي الفخرية هو بعضها يرد
فيما نقل عليك انتهى والانظار التي اشار اليها هي ما اورده الفخري بعد ما تحير في توجيه الحاشية
هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفىٰ ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من الفعل حادثا
لتوقف على فرد حادث وهذا ما لا اشتباه فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل لزوم التوقف
على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام الحج ههنا كون فرد من الفعل
مقدما على اخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة انتهى ورد
على الايراد الاول انه بناء كلام المحشي ههنا على ان يكون المراد اثبات قدم الفعل المطلق وسيجيء
تقلى الاحتمال الاخر وكون المراد اثبات قدم جميع الافراد فلا يرد عليه ما ذكره لان بناءه على الاحتمال

الثاني كما لا يخفىٰ واما الايراد الثاني فلم يظهر توجيهه من بادي النظر والوقت اعوز من ان ضيع بالتامل
فيه واما الايراد الثالث فهو حق متوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا اليه وليت شعري ما وجه
دفعه الذي يظهر من ان التامل فيما نقل عليك من كلام الفاضل المعاصر فتامل هذا ما قيل في حل
الحاشية والاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات التي ليس فيه زيادة تكلف والايراد
بكونه خارجا عن قانون المناظرة على ما اوردنا لا يجدي شيئا فيه ولا يوجب التوقف في حل الحاشية
والتمسك بعدم وصول فهمنا اليه اذ قد اخطأ المحشي في ذلك قطعا كما سيظهر من الحاشية
الاتية وايضا ما هو بحثنا هذا الايراد مذكور وهو مجاب في كلامه وفي هذه الحاشية فلا يمكن حمله
على وجه لا يرد هذا الايراد كما لا يخفىٰ   مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان استلزام
التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه انه اذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال الحادثة موقوفا
على شرط حادث خارج عنها فكان ذلك الشرط ايضا موقوفا على نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال
التي توقف عليه نظيره ما مر في اثبات الواجب فتامل وقال بعض الفضلاء بيانه ان الحادث الذي
هو اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متاخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث
بالنوع ظاهر جدا انتهى وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث بل يوجد في مرتبة واحدة حوادث
غير متناهية على سبيل الاجتماع ويتوقف كل حادث على شرط حادث اخر وهكذا ولا ينتهي
الامر بكون اول الحوادث حتى يكون متاخرا عن نفسه او حادثا اخر عنه فلا يلزم الا التسلسل
الاجتماعي لا توقف الشيء على نفسه فالوجه ما ذكرنا فتامل   لا حاجة الى هذا التقييد بعد
تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا   اي ما يمتنع انفكاك الفعل منه
فالتقييد بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور الفعل منه قد يكون تاما
وهو ما اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا وهذا المعنى ليس بمراد ههنا على زعم المحشي
فافهم   فان قيل هذا القيد للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من الموجب ههنا

حتى لا يحمل على المعنى المشهور ولانه للاحتراز عن النقصان   قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام
مشترك بين الموجب المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد هنا والموجب بالمعنى الذي قال به المصنف يعني
اوجب الفعل في وقته الذي يتعلق ارادته به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان تكون مختصة
بالمعنى المقصود هذا بل الظاهر ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود كما لا يخفى و
اعترض الفخري بان المتبادر من الموجب التام ما يكون مؤثرا كافيا في الفعل من غير احتياج الى الشرط
ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو كان المتبادر هذا فلم يصدق على
المعنى المقصود ايضا فانه لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات كافية كما سبق فتامل   وايضا التخلف
عن الموجب التام هذا اعتراض اخر على الدليل لا دليل اخر على عدم التوضيح في القيد كما زعم
الفخري وهذا اشارة الى ما سبق ان التخالف هذا الاعتراض فان كون الحدوث على تقدير الايجاب المحقق
محالا لا ينقض المستدل بل هو عين مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه بل تصدى لمنع تمام الاستدلال
على تقدير امكانه بنى لا واستظهار افتامل   وايضا فذلك التخلف هذا جواب ثان اذ كان الايجاب
بالمعنى المذكور حادثا شخصيا ونوعيا على ما ذكره المحشي يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط
ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط والزام التسلسل وما اعترض عليه بعض المحققين من انه
لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله مطلقا وان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عند
ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف
فذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل
على الايجاب مطلقا فهو مردود على الاول انه كما ثبت سابقا حدوث جميع الاجسام والاعراض الشخصية
كذلك ثبت حدوثها نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها لا شخصا ولا نوعا لكن ذلك الا
وجوبها عند المصنف لحكم بحدوث العالم مطلقا كما سيشير اليه الشارح فهي لا يتوجه سوى الايراد
المذكور الذي سيذكره الشارح وهو متوجه سواء ادعى الحدوث النوعي او الشخصي ولا يتوجه

على تقدير

على تقدير دعوى الحدوث النوعي بحثا اخر على ما زعمه هذا المحقق فتامل وعلى الثاني انه على تقدير
تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه المحشي ايضا وهو خلاف الفرض اذ لزوم
التوقف على فرض الحدوث شخصا او نوعا على ما ذكره المحشي فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا
توقف على توسيط التوقف وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي ايجاب في الازل
هو ظاهر نعم جميع ما ذكره المحشي دليل على انه ليس مراد الشارح بالايجاب ما زعمه بل ما هو المشهور على
ما قلنا فتامل   على هذا التقدير يلزم قدم الفعل مطلقا هذا تقوية الاستدلال بانه
على هذا الشق كما يلزم التسلسل يلزم خلاف الفرض ايضا اذ على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع
ووجهه ظاهر وفي حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية
سخافتها هذا وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا
الا ان يكون هناك موجود متجدد منصرم كالحركة تكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء
فرضية له او مستندة اليه فيلزم القدم بالشخص ايضا انتهى وفيه تامل اذ يجوز ان يكون ذلك
المتجدد الذي فرضه متعددا كان تكون متحركات غير متناهية متعاقبة وح لا يلزم القدم بالشخص
اصلا فتامل   لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم هذا ايضا تقوية للاستدلال بانه
يلزم على هذا التقدير التخلف ايضا لان تلك الشروط ان كانت متحققة في الازل فيلزم تخلف العالم
عنها وان كانت حادثة فيما لا يزال فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها البتة الذات
الواجب وهو متحقق في الازل بدونها وهو التخلف فاندفع ما في الحواشي الفخرية من قوله هذا
اذا كان الاجتماع في الازل فتامل   ولا يخفى عليك قال الفاضل المعاصر هذا من
تتمة سابقه كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد ذكر في بعض النسخ اسقاط الحرف وهو قول
الشارح اذ لو كان حادثا او كان سهو الناسخ والمراد انه سهو لما عرفت ان اللازم على تقدير التوقف
على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذا كانت متعاقبة واما التخلف لو كانت مجتمعة فالا

من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير الحدوث
بديهي لا خفاء فيه فاي حاجة في ذكر التوقف على الشروط والفرض استلزام الاستدلال باعتبار
التوقف على الشروط من جهة اخرى انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على
فرض الشروط ثم بل اللازم من الحدوث على ذلك التقدير اما القدم الذي هو نقيضه واما
التخلف وكل منهما ممتنع وليس الحكم بكون التالي لازما في الحقيقة وجه بل انما هو مجرد وهم فتامل واما
ثانيا فلان الش لم يجعل المحذور على تقدير التوقف على الشروط هو التخلف بل النسخ لزوم التخلف بدون
ذكر التوقف على الشرط لا يوجب الاستدلال من هذه الجهة فهو ظ نعم الاستدلال من جهة ان ذكر
التوقف انما هو لدفع التخلف والتخلف يمكن الزامه على تقدير الحدوث مط سواء توقف على شرط ام لا
فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي ان يقال لو كان حادثا يلزم التخلف وهذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية
السابقة فتامل فالصواب هو النسخة التي ذكر المناط وجميع النسخ التي رايناها كذلك وهكذا نقله
بعض الافاضل وبعض المحشين وغيرهما ايضا ورجح هو اعادة للبحث الذي ذكر سابقا بقوله وايضا فذلك
التخلف لازم وكانه انما اعاده هنا للربط بقوله فان قيل الخ وانما اخر السؤال لانه متوجه على جميع الكلام
السابقة فيناسب تاخيره عنها على ما ذكره المحشون فافهم   فان قيل هو اراد الش ثم قال الفاضل المحشي
اعتراض على نفسه فيما اورده على الش تقريره ان الاستدلال الدعا المنع وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم
في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون مراده استلزام القدم بالشخص او بجميع الاشخاص الذي
هو ايضا ممتنع فلا استدلال اذ لزومه للايجاب بالمعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم التخلف
للحدوث المقابل له وايضا فرض هذا الحدوث على تقدير ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض المحال
فلا يمكن منع لزوم التوقف وابطاله مستندا بمحالية ذلك الحدوث ولا منع استحالة التخلف
مستندا بلزومه لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط تقدم
الشيء على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه ولا يكون المقدمة منحصرة في التخلف والدليل على ان

مراده ذلك بقوله اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث اذ الظاهر مغايرة الشرط للمشروط وتقرير
الجواب ان الاستدلال الباقي من جهة اخرى هي ان المذكور سابقا هو استحالة قدم العالم مطلقا سواء
كان او بالشخص واحدا او بالنوع وان حمل الكلام على السابق فاي حاجة الى التكلف باستلزام القدم بالشخص
او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستندا بالعلم بالاصلح بان يجاب
على ان في استلزام القدم بجميع الاجزاء المنع الذي قد اشرنا اليه انتهى وانت خبير بان قوله ولا
قدم ما فرض حدوثه مبناه على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية السابقة
والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا او يبدل بقوله لا يمشي ايضا ما ذكره في تقوية الدليل من لزوم القدم
على فرض الحدوث هنا واما تقوية الاخرى فتمشية كما لا يخفى ثم قوله والدليل شرع
لقول المحشي ولهذا قال الش فهو كما ترى والظاهر ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا اي لاثبات القدم
بالشخص او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك بهذا الاستدلال فيه فهو شانه الى دفع
الاستدلال الذي قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات الاخرى ايضا اعتمادا على الظهور وقد يتردد
على ما ذكره في الجواب بان لا ان القدم بالشخص او بجميع الاجزاء ممتنع كما اشار اليه هذا الفاضل
تقرير السؤال في بادئ مقدمة لا لزامه بلبس سندا كما هو ظاهر وهما اشار اليه في العلاوة
فقد عرفت حال الزعم فيه مما اشرنا اليه فتذكر   الش اشارة الجواب لاعتراض هذا هو الظاهر
في حل كلام المصنف الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد ذكروا توجيهات اخرى لا يستحق الذكر فان
اردت الاطلاع عليها فارجع الى الحواشي   الش بل هذا مذهب عند المصنف اي المحقق و
اما النصير فظ ان المصنف لم يوجبها الكل اثبات حدوثها على ما قرره الش هنا لا يتوقف
على اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق حدوث الموجودات الواقعية ايضا فافهم
العدم في اثبات الحدوث فان قلت هذا لا يدفع الايراد عن المصنف اذ هو لم يتمسك في حدوث
العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ويكون بناء كلامه هنا عليه لا على ما

بجميع الاشخاص

على ان ما ذكره في بحث حدوث النفس من قوله وهو ظاهر على قولنا لا يبعد ان يحمل اشارة الى هذا
اي حدوث النفس على قول المليين القائلين بحدوث العالم مطلقا فافهم واعترض بان اثبات حدوث
العالم بالاجماع والحديث دوري لان حجية الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع
موقوف على العلم بصدق الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تعالى واختياره اذ لو
لا قدرته على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم بصدق الانبياء لا يتوقف على
القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا الى ذلك سابقا فلا نغفل على
انه يمكن ان يدعى انه بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج الى مقدمة
اخرى كما نقل عن بعض الحكماء ومع يمكن اثبات الاختيار بالمعنى المشهور بل اثبات الواجب بهذا
الطريق بلا دور فتامل وقال بعض المحشين الحكاك ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة
والاختيار لا على العلم بوجودهما لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا
يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق
النبي واذا ثبت صدقه ثبت صدقه في كل ما اخبر به ومن حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات
النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالاختيار والقدرة يكون موقوفا على
اثبات النبوة فعند اختلاف الجهة فلم يلزم الدور انتهى ولا يخفى ما فيه لان العلم بان اظهار
المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه انما هو بعد العلم بقدرته ولما قبل ذلك
فيشكل دعوى ذلك جدا وايضا لو امكن دعوى ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا احتياج
الى التمسك بالشرع وحدوث العالم فافهم هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه لا كما في بعض الحواشي
والحديث المشهور هو قوله عم كان الله ولم يكن معه شيء   الذي لا دليل عقلي
يعارضه فان دلائل القدم كلها مدخولة وقد سبق في بحث الجواهر والفاضل المعاصر
قد تصدى لها وللجواب عنها فلما لم يكن موضعه ههنا والتعرض له لم يستدعي زيادة اطنابا

ومع ذلك قد علم بعض ما في كلامه في تضاعيف كلماتنا السابقة فقد اعرضنا عن ذلك
اي لا دليل عقلي كان ليس تفسيرا للقول الصحيح بل معمولا بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة
اي باطلة عند العقل ويمكن ان يجعل تفسيرا لقوله الصحيح تفسيرا له فافهم   لا يوجد جوهرا انما خص
الجوهر ههنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجدا للاعراض المفارقة ايضا على رايه لكونه اقوى
واظهر وبسببه يعلم ذلك التعميم هذا قال الفاضل المعاصر اختص الجوهر بالذكر لان العرض
هو كما ترى فافهم   وهذا مما يوافق كلام الحكماء فانهم متفقون على ان جميع الموجودات
صادرة منه تعالى وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق وهكذا في شرح الاشارات وما شابهه
العبارة كثيرة في كلامهم   كان للعدم شركة في افادة الوجود اعترض عليه بان الممكن في حد
ذاته وان كان عدما صرفا ولا شيئا محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا بذلك الاعتبار لكن موجود بعد
تاثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه شركة العدم في افادة الوجود اصلا
كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد س ره بان العقل يحلل الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل
ويحكم باعتبار كونه بالقوة انه لا دخل له في الايجاد فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجوده
بالفعل انما هو من الواجب فيكون هو موجدا وفيه ما لا يخفى فانه اذا كان ذات الممكن موجدا
لشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعله علة بعيدة لذلك الشيء لا ان لا يكون الموجد
الا هو وقال بعض المحشين العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم يقول
انه ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فنطرحه خلف قاف ثم ننظر الى ما
بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فحاله ايضا هكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا
الا الواجب بالذات انتهى ولا يخفى ما فيه وفي الحواشي الخفرية ان اراد بالمعنى في قوله معنى ما
بالقوة الصفة المحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما قررتم
من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي هو غير

العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعا لللازمة مستندا بان ليس العدم الذي في العقل
ذات الممكن اليه ولى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود
وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره و
من تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة على التنكير وبين قولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول
هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان
المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما دائما حاصلين
تحت ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من حيثية انه لا يكون الا
بالقوة فمن اول المستند هو الثاني وفيه ان هذا يرجع الى اختيار الشق الثاني الذي ذكره ولا يندفع ما الحق
بحثه اذ مراده ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فحينئذ لا يكون بذلك الاعتبار
موجد الشيء وانما هو بالقوة بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس
موجدا ولا يندفع ذلك بما افاده هذا ولا يخفى ان كلامه مع علو ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذي ذكرنا
لكن فيه تطويل وتزييد لا طائل تحته فتامل واعترض ايضا على المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان
الممكن لا يمكنه ان يكون مؤثرا في الوجود لا انه لا يمكن ان يكون شرطا في الايجاد وواسطة فلم لا يجوز ان يكون
لبعض المجردات قدرة واختيار على ايجاد العالم كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا على مذهب
الاشاعرة ويكون الايجاد العالم الجسماني الحادث عن المبدأ الاول القديم على سبيل الايجاب
مشروطا بها فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب الفاضل المعاصر
بانه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها او قدم
الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم في
الازل بالاصلح بحال العالم الجسماني وارادته القديمة شرطا مرجحا لحدوثه عن الموجد القديم
في الوقت الذي هو الاصلح بحاله كما يقول في علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين

قلت نفرق

قلت نفرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء آخر وارادته وبين
ان يكون علم الفاعل المختار بنفسه مرجحا لتعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في وقت معين مصلحة
وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد الفعل عنه بل في
الازل اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط فليتدبر
انتهى واستخير بان التفرقة تحكم وتوضيحه انه لو جاز ان يتعلق علمنا بالمصلحة في شيء في وقت
تقدرنا على فعله واستجمع سائر الشرائط فالتخلف عما هو اراد فعل ذلك الشيء في ذلك الوقت
واما قبله فلا على قياس ما نقل عن المص وظاهر انه سواء في هذا ان يكون الموجد لذلك الشيء في
الواقع هو العبد او الله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكره المحشي فلا محذور
في تاخيره ايجاد شيء الى الوقت الذي تعلق ارادتنا بفعله فيه وح فيتوجه الكلام ولا يثبت
المرام فتامل والاعتراض العاد قرر قال الفاضل المعاصر هذا ناظر الى ما قال الشيخ الرئيس
في اول سادسة الهيات الشفاء من انا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي
لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته
قوة وجوده ثم قال بعد ذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه
الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل البارئ للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية
فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ
حركة انتهى اقول والغرض من ذلك القيد استثناء الحركة كما ينادي به كلامهم واورد ذلك لان
مبدأ الحركة ليس مفيدا لوجود امر بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون بريئا عن معنى ما بالقوة فان
الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى على ما استقر عليه رأي المحصلين كمال لما بالقوة
من جهة ما بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية
بالقوة فاذا تحرك يحصل له كمال وفعل اول به يتوصل الى الفعل وكمال ثان هو الوصول الى الغاية

[illegible]

لكن ما دام له دخل الكمال فهو بعد بالقوة فهي حال الفناء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك
يكون فاعلها الانسي فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما ان موضوعها ايضا يجب ان يكون
كذلك واما الامر المتصل المعقول الخيالي بين المبدء والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فلا تحقق
له البتة بالفعل الا في الذهن هذا محصل ما قاله بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة و
به يظهر معنى قول المحقق وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان
ما ذكره لو تم لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا هو الله تعالى ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض
الاعلام فاستقم كما امرت واغتنم بما وفقنا له فيه بحث اما اولا فلان نقل كلام الشيخ
ههنا مما لا وجه له لان مراده ليس استثناء الحركة بل ان المراد بالفاعل ليس مبدء التحريك فقط
كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدء الوجود مطلقا وتقييد الشيء في تعريف الفاعل بكونه مباينا
لذاتها بالمعنى الذي ذكره انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع والا
فالفاعل من حيث هو فاعل لها داخل في الفاعل عنده كما في ذلك يظهر بالتامل في كلامه مما نقله
ما لم ينقله فتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة ليس لها بالفعل الا وجود حتى يجب ان
يكون فاعلها بريئا عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية امر محقق في كل ان فرض في اثناء
الحركة بالفعل نعم يتوصل به الى كمال اخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة واذا كان امرا بالفعل
فلا يجوز ان يكون فاعله امرا بالقوة على ما ادعاه واما ثالثا فلانه اذا جاز ان يكون فاعلا فيه
جهة فعلية وجهة قوة امر امثاله فيجوز ان يكون الممكن ايضا فاعلا لممكن اخر من الجواهر و
الاعراض المفارقة ايضا اذ في كل منهما جهة فعلية وجهة قوة فتامل واما رابعا فلان ما
ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها
موجودة في الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا وجه لانكار وجودها في الخارج والقول
بوجودها في الذهن اذ في شيء من الذهن والخارج لا يمكن ان يوجد دفعة فلو جاز الوجود

على سبيل

على سبيل التدريج جاز في الخارج ايضا والا فلا يعقل ايضا في الذهن نعم ما ذكره في الحركة التوسطية
من كونها امرا بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية لكان له وجه فظهر
بما اوردنا ان الاعتراض الذي نقله عن القيل متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام للتحرير على
المحشي وهو انه اذا جاز ان يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الواسطة اذ يجوز ان
يكون ذلك المجرد القديم اختار بعد مدة مديدة ايجاد علة الحركة في وقت معين وذلك جائز ويكون
تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب نعوذ بالله منه فلا يثبت اختيار الواجب
بما ذكره هذا وقد حمل بعض الافاضل كلام المحشي على الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول
وقال قوله المفارقة لذات الموجد اي المباينة لها اما الان المفروض هو الجواهر والاعراض
وهي مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المفروضة انها مجردة واما الان المعم يجب ان يكون مباينا
للعلة بوجه ويحمل قوله وهذا لا ينافي كون حركات العباد اشارة الى رد كلام من يقول اذا كان
التاثير في الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون تقريره انه لا يلزم من عدم تاثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة
واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شان من لا شائبة للعدم والقوة فيه عدم كونهم
موثرين فيها علتهم في افعالهم لوجودهم مع القدرة والاختيار من اجزاء العلة التامة بمعنى انهم لو لم يكن
وسائط لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين
وهذا لا يرجع الى راي الاشعري فانه يقول بانه لا ربط عقلي بين ممكن اصلا بل عادة الله
جارية بان يخلق افعال العباد مثلا عقيب ارادتهم وليست ارادتهم موثرة فيها حتى قالوا ان
النتيجة فائضة من المبدء الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة بل جرى
عادة الله بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم
بمنزلة ان يحمل انسان شيئا ويثقله بانفراده ويضع شخص اخر يده تحت هذا المحمول لا اثر له
به في نقله وهذا بخلاف ما ذكرنا فان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير العلة

التامة وليس بمجرد جري العادة فلا يتوجه بعد هذا المفاسد التي يتوجه على الاشعري ولا يحتاج الى
دعوى الضرورة التي ادعاها المصنف في استناد افعالنا الينا اذ لعل الاستناد والفعل عبارة عن اعطاء
الوجود فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا محل تامل فان ما ذكره في جواب لزوم كون
العباد مجبورين مما اشكل تصحيحه جدا لانه اذا كان افاضة اصل الوجود من جانب الله تعالى والارادة
التي من العبد موجبها ايضا هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة يفيض الوجود البتة فالقصد العبد
ح وكيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه اصلا هذا ولا يخفى انه لو لم يقل ايضا بان الافاضة
من المبدء كان الاشكال واردا ويشكل دفعه على ما فصلناه في تعليقاتنا على شرح المختصر لكن
بعد القول بذلك يصير اقوى فتامل ثم لا يخفى ان ما اورده على المحشي انما لا يندفع بهذا التوجيه
اذ لا شك ان الممكن ان يختار بارادته وقتا خاصا للحركة سواء كان موجدا لها ام لا ولا يلزم التخلف ح
فيجوز ان يكون تلك الحركة شرطا للايجاد الواجب العالم على ما ذكرنا فتدبر   الشارح نفي ارادة
الاول لا يخفى ان هذا الدليل انما يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق
على نفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاجتماع واجبا
وبدونه ممتنعا وهو لا ينافي حدوث العالم الذي يرجع اليه معنى الاختيار الذي ذكره اذ لعل في
وقت الحدوث اجتمع الشرائط ووجب الحدوث وقبله لم يجتمع وامتنع وتتميمه بان الموجب صدور
الاثر بالنظر الى الارادة فيكون حال اجتماع الشرائط حال تحقق الارادة والارادة لازمة للذات
عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنه بالنظر الى الذات فبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض
الحواشي تكلف جدا اذ ليس في الاسئلة المذكورة منه عين ولا اثر وايضا ما ذكره في الجواب لا
يناسب هذا كما لا يخفى بل الجواب ح ما افاده المحشي في دفع فان قيل فتامل وقال الفاضل المحشي
المثبت بالدليل المذكور هو القدرة الملزومة للحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى
المتفق عليه بينه وبين الحكيم فاثباتها لملزوم اثباته ونفيها لا يستلزم نفيه والشبه الثلثة

غير مخصصة

غير مخصصة به بل لا تعدوه الباري تعالى كما لا يخفى انتهى وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة
ليس اخص مطلقا من المعنى المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي
ذلك المعنى ايضا حتى يتكلف ويتوجه ايراد تلك الشبه ههنا بذلك الاعتبار الا ان يقال ان المدعى
ههنا وان كان اثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي الا ان الدليل المذكور على ما قرره الشارح
يثبت القدرة بالمعنى المشهور ايضا فالمثبت بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور
فايراد الشبه المذكورة بذلك الاعتبار ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فافهم ما
ذكره من عدم اختصاص تلك الشبه بقدرة الباري تعالى كلام حق فلا تغفل   المتنا
وذلك لان لفظ الانضمام يشعر بزيادة الارادة مع انها عين الذات عند المص فالمنا
سب ان يبدله بالاعتبار وفي الحواشي الفخرية حمل الانضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار
وفيه تكلف وكان قول المحشي المناسب ان يأبى عن جواز التاويل والفاضل المعاصر ذكر ان
المحشي لما زعم ان الشارح ساق الارادة زائدة على الذات عند المص كما سيقول فقد الزم له
فتامل   قلت لما كان قال بعض المحشين ويمكن ان يقال ان الوجود الازلي للعالم
يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب جميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في ايجاده لان
الممتنع لا يصير متعلق الايجاد وفيه تامل لان الوجود الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته
فذاته لا بد ان يقتضي العدم فان اقتضى العدم مطلقا فيجب ان يكون معدوما دائما والا
يلزم الانقلاب وان اقتضى العدم في وقت فآل الامر الى مدخلية الوقت فلا بد من القول
بقدم الزمان وح فلا حاجة الى التمسك بما ذكرنا اذ القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط
الحادث بالقديم كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك بكون الوجود الازلي للممكن
ممتنعا لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت خاص حتى يلزم
ما ذكرت قلت فلا بد ان يثبت له دائما العدم قبل الوجود وانه مح وبالجملة الممكن

ان اقتضى العدم من ذاته من غير مدخلية شيء اصلا يجب ان يكون معدوما دائما بالعدم الذي
هو مقتضاه ان كان عدما مطلقا فعدما مطلقا وان كان عدما في وقت خاص فعدما في
وقت خاص اي يجب ان يكون معدوما دائما في ذلك الوقت وهو لا يرتفع وكذا ان كان المقتضي العدم
قبل الوجود او يقيد اخر مثله وان اقتضى العدم بمدخلية شيء اخر من وقت او غيره فما دام لم
يكن ذلك الوقت مثلا لم يقتض العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه فينتقل الكلام الى ذلك
الامر الاخر ويبقى الاشكال بحاله فان تمسك بعدم الزمان الموهوم فهو على تقدير صحته
يكفي في دفع الاشكال ولا حاجة الى ما ذكره فتامل   كما مر الاشارة اليه متعلق بجميع
ما ذكره بل قلت وموضع الاشارة ما مر في الحاشية المعنونة بقوله ولو حمل على انه
قادر بحيث قال بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي وجد
فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير و
مصالح العالم انتهى فلا حاجة الى جعله اشارة الى مجرد قوله وان تحقق الايجاب بحيث يحيله
كما في بعض الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل المعاصر فافهم   التاسع بل حقيقة فان
القادر توضيحه ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره عنه اذ لو لم
علمه بعد ارادته فلم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لا بد
في الاختيار منه وقال الفاضل المعاصر بل حقيقة اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل
كاشف عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله فان القادر دليل
عدم المنافات وفيه اشعار الى تفسيري القدرة وههنا يظهر التلازم الذي ادعاه المحقق
بينهما صدر البحث فافهم انتهى وما ذكره في التعليل عليل جدا كما ترى والصحيح هو ما ذكرنا
وقوله فان القادر على ما ذكرنا تعليل الكل من عدم المنافاة والحقيقة كما لا يخفى ثم لا
يخفى انه من كلام الشيخ ههنا انما يظهر ان المراد من التفسيرين واحد اي ان المراد بصحة

الفعل

الفعل والترك انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل فهو يرجع الى التفسير الاخر الا ان يبين ظاهرها
لذلك كما هو ظاهر ما ادعاه المحقق ههنا فافهم وفيه بيان وجه التلازم ههنا لما ذكره وقال السيد الشريف
في شرح المواقف في تحقيق قول المصنف بل حقيقة لانه وقع بعنوان الوجوب بالاختيار ووقع الاختيار
وفيه تامل يظهر بالتامل فتامل   لقائل ان يقول الظاهر ان هذا الايراد هو الايراد الذي
بعينه كما يشهد به قوله والحاصل وانما اعاده ههنا لزيادة التوضيح والاشارة الى الجواب الصحيح
لا ينافي القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء ولا ينافي القول
والجواب المذكور بقوله فان قلت وح قوله بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع
الانفكاك على ما ذكره سابقا المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه
يرجع الى التفسير الاخر وان المراد به صحتهما بالنظر الى الذات من حيث هو وهو لا ينافي الوجوب
بسبب الارادة وان كانت عين الذات هذا وقال الفاضل المعاصر بعنوان المتكلم لما لم يكتف في قدرة
الباري تعالى بالتفسير المذكور بين المسلمين عند الحكماء بل قالوا هي عبارة عن كونه بحيث يصح صدور
الفعل عنه تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه القول بان صدور الفعل بالنظر الى الارادة والعلم
الزائدين على الذات بل الزائد بل القديمين واجب وعدمه ممتنع كما يقوله الحكيم فالوجوب بالاختيار
ينافي الاختيار على تفسيره الا ان يختار تجدد الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين
هذا الايراد وما في الحاشية السابقة لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تامل لان المتكلمين
فسروا القدرة في المشهور بصحة الفعل والترك كما فسر الحكماء وهو يرجع الى التفسير الاخر ولا غبار
عليه ولا لبس في كلامهم بمعنى اخر للقدرة لا بما ذكره هذا الفاضل ولا غيره لكن المحقق حمل الايجاب
ههنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة المقابلة له مختصة بالمليين وح فان كان المراد
ان القدرة بذلك المعنى الذي اخذه المحقق ينافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات فهو الايراد
السابق بعينه وان كان امرا اخر فلا وجه له وبالجملة كون هذا الايراد غير الايراد السابق غير ظاهر

تعليل

لا بد من البيان فان الاشعري وبعض اتباعه صرحوا بان حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب
بسبب الارادة التي هي عين الذات فتامل وقوله بل الزائد عين القديم ايضا كانه اشارة الى ما
اورده بعض المحشين على المحشي من ان التقييد بعدم زيادة الارادة ليس لشيء اذ على تقدير زيادة
الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور وفيه تامل لان على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب
بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقايل بكونها زايدة قديمة هو الاشعري ولا اشكال عليه
لانه لا يقول بالوجوب فالايراد يختص بالقائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظاهر واعلم ان بعض
بعض المحققين فرع على ما ذكر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وانه لا تشنيع على الحكماء
في القول بالايجاب اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب بتمام الذات او [illegible]
بعدم وقعه اذ لم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع من شنع لزعمه انهم قائلون
بالمعنى الاخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله تعالى عما ذا بالله من قبيل افعال الطبايع ثم شنع
في موقعه لكن الكلام في منشا الزعم هنا ثم قال ذلك المحقق ولما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان
يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب
مطلقا سواء كان بتمام الذات او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت
اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل الفعل ووحدة الزمان معتبرة في
التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله لعدم
اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لم يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان
وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان
يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب لصلاحية(?) الفاعل مختارا وان كان العالم قديما
فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى طايل سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق
ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل

ظاهر

ظاهر بان مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه
سابقا لا الامكان الوقوعي على ما زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل
والترك في وقتين وان كان تكلفا حتى لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل العبارة الواقعة في كلام
المتكلمين قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلا بد حينئذ
اذن ان يطرح ما امر بحفظه خلف ظهره عن تعلقها بالمراد بمعنى وقوع متعلقها وجود
مرادها الا انه قايل بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل
بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد هكذا افاده الفاضل المعاصر ايراد كلام صاحب(?)
كاف في تعريض الشارح بان ما ذكره كلام مجمل غير شاف لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق
الثاني عنده هو ما سيذكره في توجيه الحاشية بقوله فلا بد من الاشارة وقد اشار اليه
في الحاشية السابقة بقوله قلت والا لزم اجتماع علل في حق يلزم التخلف ايضا كما ظهر
بما سوف تذكر قلت تخلف المعلول عن علته فان قلت فعلى هذا علة الحادث لا تكون
موجودة الا في آن وجود المعلول بعده اذ لو وجدت قبله ايضا لزم التخلف مع تخلل الزمان بينه
وبين فعله تلك العلة يجب ان يكون موجودة في ذلك الآن او توجد قبله بالزمان يلزم التخلف
وبالاخرة نسلك الآنات فلزم اذن وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وفساد التحديد
ايضا الفعل كما يحكم باستحالة التخلف مع تخلل زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في آن
والمعلول بعده بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا في ذلك الآن فيمنع الاول ويجوز الثاني مما
لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الى انهم اثبتوا بامر يمكن الوجود غير قار الذات كالحركة
يكون تمام تحققها بانقضائها ويكون هو شرطا لوجود الحادث وبعد الانقضاء يجب ان يكون
آن انقضائه هو آن وجود الحادث وكل قطعة فرضت من ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى
سابقة عليها يكون بعد الحاصل على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فعنده وجود قطعة

الاول يجب وجود القطعة الثانية بتمامها فلت كل جزء فرض من القطعة الثانية لعل وجود
الجزء السابق عليه شرط لوجوده ومعد له فما لم يوجد لا يوجد فلم يلزم وجود القطعة الثانية
بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتامل فان قيل الممكن كما يحتاج الى علة في الحدوث
كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف يتقدم عليه قيل انما يحتاج في البقاء الى العلة المعدة
لا الى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده فتدبر اما تخلف العلة التامة قال الفاضل
المعاصر لنحرير مما مر بان ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القايل بان البارى تعالى موجود قبل
وجود العالم مع زمان موهوم عديم البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات واما من قال بتعاليه
عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات وعدم معقولية قبليها كما عليه المحققون منهم فكلا
انتهى ولنحرير بان ههنا كلامين احدهما انه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود ولا
موهوم فلا يلزم التخلف وقد ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة فقد ذكرنا بينهما
انه لما لم يكن زمانيا او التخلف انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان محقق
او موهوم لم يوجد المعلول فيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زمانى انه على هذا يلزم جواز
عدم الحادث مثلا في اليوم وان تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه تعالى غير زمانى
من اللزوم لا كلام لنا معه فتفطن بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح قال الفاضل
المعاصر اشارة الى ان محالية تخلف المعلول عن العلة التامة ليست بالذات بل من جهة مسلزمه
للترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه كما يقوله الاشعرى لم يكن ذلك
محالا وهذا بخلاف تخلف المع عن العلة التامة اذ الظاهر انه محال لذاته لانه مناقض لتمامية
العلة وعليته ثم هذا الكلام منه كانه تمهيد للجواب عن اصل الايراد انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المع ليست من حيث انه مستلزم للترجيح
بلا مرجح بل للترجيح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وكانه كان في عبارة المحشى في نسخة الترجح

[illegible]

[illegible]

كما وقع في النسخة التي عندنا فيغفل ولا يخفى ان مثل هذا السهو شائع عن النساخ واما ثانيا فلانه
لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة عن المعلول الا بالعبارة وهذا
ثم لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة عن المعلول مستلزما للترجيح بلا مرجح وحديث العلم
بالاصلح لا يدل على جوازه بل انما يقتضى ان العلة ليست بتامة بدون الوقت وبعد تحقق الوقت
لا تخلف فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لا انه يلزم التخلف المذكور على وجه غير
مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشى فتامل ثم انه قد اشرنا سابقا الى انه
يمكن نقل الكلام في الوقت ويبقى الاشكال فتذكر فظهر ان هذا المحقق ايضا مما ينبغى ان
يطرح خلف قاف فانهما لا يناسبان الا مذهب اما العبارة الاولى فلان قوله بان يريد
الفعل منضما الى قوله ومع يجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث كليهما فلا يناسب مذهب المص
ولا الاشعرى واما العبارة الثانية فظ ايضا عدم مناسبتها لمذهب المص اذ لفظ الانضمام
يشعر بالزيادة واما عدم مناسبتها لمذهب الاشعرى فغير ظ والقول بان لفظ الاجتماع
بانضمام الارادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل المعاصر محل تامل فتامل ويمكن ان يكون
المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب الا ذلك المذهب لا ان كلا منهما كذلك فافهم
بان يريد الفعل فيجب فقد حذف لفظ ح المشعر بما ذكر واضاف بالنظر الى ارادة الذات
الى الغيبة فانظر فانه يدل على انه اعتقد قال بعض الفضلاء كانه تعريض
الشارح لا يدل على ما فهمه المحشى فانظر وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة فلا يدل على
انه اعتقد حدوث الارادة عند المص فالمناقشة في العبارة المشعرة بالحدوث البتة
انتهى ويمكن دفع ما ذكر الخبير بانه في بعض الحواشى من انه قد حكم المص في الامور العامة
بانه لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فلو كانت الارادة زائدة على الذات عند المص على الفرض
يكون حادثة عنده البتة فتدبر قال المص في شرح الاشارات كان الغرض من نقل

هذا الكلام نقل المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فافهم المعتزلة الذين لا يقولون
قال الفاضل المعاصر خص عدم الاعتراض بجدّ والمديهم اذ الاشعري يقول بتجدد التعلق ثم انه
الى علة انفكاكها عن المراد وتخصيصه بقدر من الزمان عندهم بقوله مع قولهم والحاصل
ان هولاء افترقوا فيها بعضهم يقولون هي كون بعض الاوقات اصلح واولى وطائفة منهم يقولون
بوجوب الاصلح عليه كالمص على ما سيصرح به فى اخر هذا المقصد وننحو كالنشيرية وغيرها
من القدماء كما نقله المحقق في شرح الاشارات سابقا وبعضهم يقول هي امتناع الصدور
قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحقق يقول ومعنى قول الاولى من الاولى والثاني واحد بناء على ان المراد
بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات وكذا ايجاد الفاعل اياه
من حيث هو فاعل والا لم يكن الحدوث دليل القدرة ولما احتاج الى الارادة المخصصة فتامل
انتهى ولا يذهب عليك انه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجيء اخر هذا المقصد في
ما يلزم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد ههنا وهو ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من شرح
الاشارات من ان هولاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب لم يلزمه المعتزلة
كالانجي والجبائية لا دخل لوجوب الاصلح بالمعنى الذي يجيء بهذا المقام اصلا وهو ظاهر والحق
في توجيه كلام المحقق ان يقال ان مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم
بناء على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد ان من لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما
مر فيما نقل عن المص وهو ما نقلناه انفا فقوى العبارة تختلف فهولاء يقولون بصدوره
في ذلك الوقت على سبيل الاولوية وهولاء على سبيل الوجوب واما ان حكم بوجوبه كما هو
مختار المص حيث يعتقد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه المحقق ايضا في الحاشية
السابقة فقوى العبارة تين واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير ومن
قال بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية

[illegible]

هذا الكن الظاهر انه ليس مراد المص بالامتناع الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت كما يشير
اليه كلامه فيما نقل سابقا حيث قال وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
فجعلوا حدوث العالم ممتنعا في غير ذلك الوقت فحاصل كلامه ان بعضهم عللوا
بكون بعض الاوقات اصلح للصدور وهو فى يكن ترجيح وجود شيء بالاولوية يقول بصدوره فيها
ومن يوجب الوجوب يقول به وبعضهم يقولون ان صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع
لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت ح لا مجال لتوهم العبارتين الى شيء واحد كما لا يخفى
لا يخفى ان كلام المص في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية لكن كانها ليست مما يعتمد عليه
ولا يبطر في الحل اليه كما يظهر بالتامل لكن مع الاطلاع على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة
فتامل وكذا الطريقة الاولى لا يمكن سلوكها الا بالتزام التسم على التعاقب كما مر مرادا فتذكر
وليعلم ان مختار المص هذا لا يوافق ظواهر ما ورد عن الراسخين عليهم السلام من ان المشية محدثة
وان علم الله غير المشية سابق عليها وان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد
الى غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يكون المراد بالمشية تعلقها او يقرب منه ان يكون المراد
بالارادة في حقه تعالى هو احداثه على ما ورد عن العالم ع ان الارادة من الله هو احداثه لا غير ذلك
وح لا منافاة والعلم عند اهل الذكر عليهم السلام واما ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الارادة
الاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون القديمة هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل
وبوجود العالم جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة
من افعاله تعالى او افعال عبيده فلا يرجع الى محصول بل التامل يقتضي فساد القول بالاجمال
التفصيل في علمه تعالى ايضا ويحكم بوجوب علمه تعالى على التفصيل في الازل والله يعلم
الثم ان الدليل الثاني لا خفاء في كون هذا الدليل وما بعده دالا على نفي القدرة بالمعنى المشهور
لو بما ذكره المحقق وايضا لا اختصاص لهما بقدرة الباري بل يجريان في قدرة العبد ايضا كما
تكرر فعل وترك

[illegible]

ثم الظاهر ان هذا الدليل انما ينهض على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالمصنف والمعتزلة
اما الاشاعرة القائلون بالطرف الواقع فلا كما افاده الفاضل المعاصر يمكن الجواب
قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة
واما لو كان بناء على الوجوب اللاحق المعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظاهر الشرح فالانسب
الجواب بان وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل القادر ثم
هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض الايراد على مختار المصنف من
القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في بحث الاعراض وتعلقها بالطرفين وتقدمها على الفعل
فجواب المصنف انسب فليتدبر انتهى وانت خبير بان الشبهة لا تنهض على نفي القدرة المطلقة كما اعترف
به هو نفسه فلا حاجة الى ما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين
فقوله هذا لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره من انسبية جواب
المصنف على تقدير كون الغرض نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتكلم على الخبير
كل من نفي التردد به لبعض المحققين لا يخفى ان جواب المصنف ايضا جواب على كل من نفي التردد به لا
انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على
الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود يختار انها متحققة حال العدم لكنها
عبارة عن التمكن من الوجود في تلك الحال وان كانت قدرة على العدم يختار انها متحققة حال
الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في تلك الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا
فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية
من كلا الطرفين وجود الممكن وعدمه ليتحقق تعلق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى
وفيه تامل اذ لا شك ان مراد المصنف من القدرة هو القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة
باحد الطرفين انه لا يقول بها وايضا لا حاجة في الجواب الى ما ذكره كما مر اي ولا شك ان

بخصوص تحقق

انه يجب ان يكون التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن من الوجود في زمان
ومن العدم في زمان اخر كما زعمه السيد المحشي وشنع عليه هذا المحقق نفسه ودرج في خلل
كلامه على ان يصدق عليه في حال العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على الوجود
فقط وكذا حال الوجود على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط الا ان المصنف حمله
هذا الشق على المقابلة ولو حمل قوله مع العدم على عدم القدرة لم يحتج الى هذه العناية كما
لا يخفى وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية من كلا الطرفين يرد عليه ان الاشعري
كل حال كذلك الحكم قبله يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه والكلام ليس الا فيه نعم يرد ما
يورده المحشي من انه يحتاج الى الجواب المذكور فطول المسافة وهذا المحقق معترف بورود
هذا الايراد فتامل ولبعض المتكلمين قال الفاضل المعاصر هذا البحث وان
سبق مشروحا في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره هنا تمهيدا لتوجيه المتن
بانه رد لقول الاشعري ان القدرة على الفعل لا يتحقق قبل الفعل على ما يجيء في هذه المباحث
انتهى وانت خبير بان جعل عبارة المتن ردا لقول الاشعري المشهور المذكور سابقا لا يحتاج
الى اعادة هذا التفصيل ههنا فالاولى ان يقال ان اعادة هذا التفصيل ههنا لبيان محل
الثالث وان عبارة المتن بل وعن الحمل عليه ما فهم اي القدرة الحادثة الظاهر من كلام
المصنف سابقا ان النزاع في مطلق القدرة وحيث استدل على كون القدرة مقدمة بدليل الثالث
وهو انه لولاه لزم احد المحالين يعني قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى لكن الشارح عنه
بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه تاويل الكلام بهم وتعصب من جانبهم
في قدرة الله تعالى ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع كما يظهر من عبارة شارح المقاصد
وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة الازلية حادث عند الاشعري فيمكنهم تسليم
ومنع حالية لكن قال شارح المواقف وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما اباه البديهة انتهى

كلا يذهب عليك انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة ما هو ظاهره ولا يعقل نسبة القول بكونها
متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع على اللفظي وكذا لا يجدي ان دعوى
البداهة التي نقلها من شارح المواقف كما لا يخفى ولو كان المراد معنى اخر فلا بد من اظهار حقيقة
الامر بعد بيانه وعندي ثم انه لو كان النزاع في القدرة الحادثة على ما ادعى المحشي فحمل كلام المصنف هنا
على هذه المسألة فعدها على الاشعري كما سبق ذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء
قبلها وحين وجوده قال الفاضل المعاصر بناء فقد قال النزاع في ان القدرة الواحدة هل النزاع
يتعلق بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها يقول بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا ما استفاد
من كلام الشريف في بحث الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجودها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها
بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر دون ان يرجح احدهما الا بسبب اختياره
نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا مما لا يمكن القول بها
مع تقدم القدرة ايضا وهو ظاهر ويمكن ان يقال معنى النزاعين ومبناهما واحد ويصح ان يجعل
له وجها فتأمل لكنه غير واقع بالاتفاق ثم ان من الاشاعرة من ذهب الى وقوعه ايضا و
هو لعله يحمل على ابي الحسن الاشعري كما يظهر مما علقنا على حواشي الخبيصي والكلام في ان القدرة
قال الفاضل المعاصر هذا توجيه ذكره الشراح لقول المصنف والثاني ومن الظاهر انه لا يناسب مذهبهم
من حاجة المعلول حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونها مثل استعداد القابل او الاسلم
وجعل الدليل مبنيا على ما هو فالعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع في
حال الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب عليك انه لا ربط لحديث البقاء ههنا اذ النزاع في حال الوجود
اي الحدوث ولئن سلم انه في حال الوجود مطلقا كما ذكره فلا وجه ايضا لما اورده بل لا يرد على هذا
الدليل شيء غير ما اورده المحشي هنا ثم قال ويحتمل توجيهه بان وجوب كونها مع الفعل باقي
ومعناها هو التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل

[illegible]

هي قدرة

هي قدرة عليه بالترك ايضا الموجب لامكان كونها في الحالين واحدة وعلى هذا التوجيه يكون ولا
على مختار المحقق كان النزاعين فتأمل انتهى وقد ظهر حاله مما ذكرنا في الحاشية السابقة فتأمل
تكليفا للكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال والقدرة انما يحتاج اليها
حين الفعل لا حين التكليف ثم انه اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا الكلام ان تم التكليف
ليس الا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل آن مكلف منجز
بالاسلام بلا عن كفره وفي هذا الان ويأثم بتأخيره الى الان الاخر انتهى والمنع مجال الى الكفر
برهه هنا بنحو اخر وهو انه اذا استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون
مكلفا به اصلا فانتفى العقاب فالحق في الجواب ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع الايراد
لكونه ع هذا او بما قررنا ظهر انه لو اكتفى المعترض بالشق الاول من الترديد الذي ذكره والمدفع عنه
العلاوة التي ذكره المحشي فافهم ويمكن ايضا ان يورد على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر
مكلفا بالاسلام في اول زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ كل تكليف على هذا يكون بايقاع
الفعل في ثاني الحال فعلى اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني الحال اذ لا
تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفا بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم الا ان يلتزم
ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف التنجيزي فتدبر ويمكن
متصل بذاته ان يقال ايضا ان بعد انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن اخر بل كل آن يفرض بعده فبينه
وبين الان المفروض زمان فنقول ان فرض في زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام
بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون
مكلفا بالاسلام فيه وليس فليس فالمراد باول زمان البلوغ هو الان الحد المشترك بين زمان
البلوغ وعدمه فيه انه لا اسلام فيه اصلا وان كان هو اول آن يكون الاسلام فيه وليس
كذلك ولذا كان ما هو قطعة من الزمان التي في ابتداء البلوغ والان المفروض فيها

فنقول انه قد يتحقق التكليف بالاسلام فيما على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل حين
وقع سابقا عليه فتامل   ويمكن دفع هذا الايراد بتوضيحه انه يكون في كون الفعل
مقدورا عند الاشعري صلاحيته لتعلق القدرة به اي كونه بحيث اذا حصل وقع مقارنا
للقدرة ولا شك في تحقق هذا المعنى في حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد
الاشكال ولا يخفى ان هذا الجواب حسن وما اورد عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين
مما لا يستحق الايراد ولا يليق لاجله اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل المعاصر من ان
منع كون شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة محل تامل ولا يخفى ان
هذا دفع للايراد بتغيير الجواب اذ لا حاجة الى التزام ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل
في ثاني الحال اذ يصح التكليف بايقاع الفعل في الحال ايضا اذ في زمان العدم يكون الفعل
مقدورا بالمعنى المذكور اذ لو كان فعله في هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة والحاصل
انه في زمان العدم كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا هذا الامكان نعم
لشرط العدم ليس ممكن ولا كلام فتدبر واما قوله على ان هذا الخ فهو على الحل اي جواب باختيار
الشق الثاني والفاضل المعاصر قد اجاب بان هذا الجواب لا يتم ان شرط تعلق التكليف المقدورية
بالفعل حتى ياتي المنافاة ولا يستغرب التاخر بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة و
في وقتها فلو مات على الكفر كان الايمان مقدورا له كذلك وهو مكلف الى ان يموت ولو
امن كان التكليف بالايمان حال الحدوث وصلاحية مقدوره على انه يمكن استمراره في حال
الايمان ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وجواز
التكليف به ثم قال القول على ما قررت قوله على ان الخ ليس جوابا باختيار الشق الثاني مخصصا
بتقدير تبديل الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان الاشبه ان قول المورد ان استمر وكذا
وان تبدل وكذا ترديد في تقسيم الحكم بحسب الواقع لا استفسار سؤال حتى يوجه

الجواب باختيار احد الشقين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه كلام المحشي حسن لكن
قوله مع ان الاشبه الخ كما ترى فتامل   لا يقال قول الابتداء انما يكون لا يذهب على المتامل ان
هذا يدل على ان مراد المحشي من العلاوة هو ما نقلناه من الفاضل المعاصر لا انه يكون جوابا
ثانيا باختيار ان التكليف انما هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل المحال اذ يكون
حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال ان الابتداء انما هو فائدة الحدوث
لا الاستمرار فافهم   والحق ان النزاع المذكور لفظي هذا هو الحق الذي لا محيد عنه
وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب الاشاعرة
القائلة بان تعلق ارادة الله تعالى بفعل العبد علة لصدوره عنه بمعنى انه مكون للعبد
لا يكون قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة القائلين بان العبد فاعل لافعاله الارادية قبل انضمام
سائر الشرائط يكون قادرا بمعنى انه لو اراد احد طرفي المقدور مع سائر الشرائط صدر عنه
الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر انتهى وفيه بعد على انه
يمكن المناقشة فيه بان القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل والحق تطول
على وجوب مقارنتها له فهو قريب مما نقلنا مما ذكره الفاضل المعاصر ايضا وجعل النزاع
معنويا وفيه ما فيه وقد جعل بعض المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون
افعال العباد بقدرتهم ام لا لكن جعل التقدم والمعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري
ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي
بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا بعيد كما لا يخفى   كان يحققها قبل الفعل ويكون
تعلقها على السواء الطرفين   والكسب كرا الكسب لا انطباق على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده
بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتاثير العباد بقدرتهم
دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرتهم في افعالهم ولا يكون بقدرتهم ... واما

ولم يتحقق الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلقا الا بالطرف الواقع وتحقق
واعلم انه قد روى ثقة الاسلام ره في الكافي روايتين عن ابي عبد الله ع فيهما ان العباد
مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للعبد من
الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا ولعله
يمكن حمل الاستطاعة فيهما على ما ذكره المحشي من القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير ولا
اشكال هنا مع ما فيهما من ضعف السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد
بسند صحيح عن الصادق ع انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة متقدمة
للقبض والبسط وبسند اخر صحيح عنه ع انه قال لا يكون العبد فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة
معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون
مكلفا للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن
للجمع بين الاخبار والله تعالى ورسوله واهل الذكر عليهم السلام اعلم   وايضا كان لابد
الخ يمكن ان يكون مراد المستدل ان القدرة ليست مما كونها محتاجا اليها في الجملة عند حصول
الفعل لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على الفعل لم يكن حاجة اليها اصلا فيصح تحققها
وقت الفعل ايضا لكن لم يكن حاجة اليها الا انه يلزم من كونها محتاجا اليها في جميع اوقات
حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل عدم حصولها فيه فتامل   ولذا
قال وعلى كل لجماع يعني ان اختيار المص في جواب الايراد بهذا التقرير ان القدرة على الاقبال
مع العدم في الحال اشعر باعتقاده انه في حال حصول الشيء لا قدرة عليه والا كان ينبغي
ان يذكر ايضا في الجواب انه لا امتناع في اجتماع القدرة على شيء معه كما ذكره المحشي سابقا
فافهم وعدم مساعدة قوله يمكن لهذا التوجيه كانه باعتبار ان حكمه بالامكان مشعر
بامكان تحقق القدرة على نحو اخر ايضا ومع ذلك الا باجتماعه مع الوجود والا كان للنا

ان يقول

ان يقول والقدرة على المستقبل يكون مع العدم في الحال بلا انضمام الامكان ولا يخفى وهنه
اذ الظاهر كما يحكم به الوجدان ان لفظ الامكان ههنا مقابل لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع
القدرة مع الوجود ولا مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو
لا استبعاد فيه اصلا بامكان تحقق القدرة على نحو اخر قد يرد على بعض الافاضل الكلام باعتبار علم
قوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان الخصم لا يقول
بالقدرة بوجه من الوجوه ولكن لا يقول بانها تجتمع مع العدم والحال ان القائل لا بد
ينفي القدرة راسا كما هو ولا يخفى بعده وضعفه   والاولى في توجيهه هذا
يحتمل وجوها احدها ان يجعل جوابا لقول الاشعري ان القدرة الحادثة على ما ذكره المحشي
لا يتحقق قبل الفعل مع العدم لانه في وقت العدم يتحقق شرائط التاثير في العدم فلا
قدرة على الوجود حينئذ فالقدرة على الوجود لا يكون الا حين الوجود وكذا الحال في القدرة
على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال وهذا لا ينافي
تحقق شرائط التاثير في العدم في الحال اذ لم يتحقق شرائط التاثير في العدم في الاستقبال
لما يتحقق القدرة عليه فهذا رد على الاشعري ان القدرة لا يتحقق قبل الفعل الا انه لكن
القدرة مطروح بلا تمام لفظ الامكان ولا يخفى انه متوجه على هذا ما نقلنا عن بعض الفضلاء
من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى وثانيها ان يجعل هذا جوابا لمن ابطل تحقق
القدرة قبل الفعل مطلقا بعين ما ذكر من الوجه ويحمل قول المحشي فهذا رد على الاشعري
على انه يظهر من هذا الرد رد قول الاشعري ايضا لا انه يكون ردا على الاشعري فقط وح
فلا يرد ما ذكرنا ولكن يرد على الوجهين انه لا وجه لاعادة هذا مع سبقه في بحث
الاغراض وثالثها ان يقع هذا جوابا لمن انكر القدرة الازلية بناء على ما تقرر عند
الاشاعرة ان القدرة لا يكون قبل الفعل فاجاب المص برد مذهب الاشعري كما سبق منه

في بحث الاعراض حتى يصح ان يتمسك هذا المنكر وح يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى
لكن ظاهر عبارة المص لا يساعد توجيه الش كما لا يخفى على من له تدبر باساليب الكلام هذا
ورابعها ان يكون جوابا ايضا لمن انكر القدرة الازلية لكن لا يكون بناؤه على ان
القدرة لا يكون قبل الفعل بل يكون نظرا الى الاستدلال عليه بما ذكرنا من ان وقت العدم
تحقق شرائط التاثير فاجاب المص عنه برد هذا الاستدلال على ما ذكرنا وهذا اقرب الى الحق
فتدبر وقال البعض الافاضل فالاولى ان يقال ان كلام المص هذا رد على الاشعري الذي يقول
بان القدرة الحادثة لا يجتمع مع عدم الفعل اي في زمان عدمه بل يوجد مع الفعل ومنشاء
هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي والازلي لا يكون مقدورا
وايضا يكون نفيا محضا والنفي لا يقبل التاثير فاجاب المص بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم
بان يتعلق في زمان عدم الفعل بايجاده في الزمان المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم
اثرا للقدرة انتهى وما جعله معتقد الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل لهم ادلة اخرى كما
سبق في الاعراض وايضا الظاهر انهم لم يخصصوا قولهم بان القدرة مع الفعل بالفعل بل عمموا حتى
ان القدرة على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك ولا يعقل تقدم القدرة على شيء عليه
نعم كون العدم مقدورا لم لا نزاع الحق بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا النزاع هذا
ثم يرد على ما ذكره ما اوردنا من الايرادين على الوجه الاول فتامل الش لان نسبة
القدرة الى الطرفين على السواء هذا انما بناء على مذهب المعتزلة او يكون المراد بالقدرة
هو القدرة المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص
هل يتعلق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص وح فيستقيم
هذا على المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر الش ولا شيء من الازلي باثر القادر
كما هو المشهور بين المتكلمين وقد سبق في بحث الامور العامة فيكون الزاما عليهم

ولا ينتهض

ولا ينتهض على غيرهم ممن لا يقول بها وهو الحق هذا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الدليل ايضا انما
يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وانه لا يختص ايضا بقدرة الله تعالى فذكروا ما حمله على ان الازلي
لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المتنازع فيها الملزومة لحدوث الفعل اي ما يصح انفكاك الفاعل عن
كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي فظ الفساد اذ العدم الازلي يمكن ارتفاعه قطعا وما قالوا من ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه انما هو في الموجودات وهو ظ ويمكن ان يعلل عدم صلاحية الازلي لتعلق
القدرة بوجه اخر وهو انه لو كان اثرا للقادر لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تاثير القدرة
والمحشي انما حمله على هذا الوجه كما سيشير اليه وما قال البعض الحواشي من ان هذا خلاف الظ
اذ ح يلغو ذكر الازلية في الاستدلال محل تامل اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل تاثير القدرة
وح فذكر الازلية لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري الا في القدرة الحادثة
دون القديمة التي هي المقصودة ههنا اذ العدم ليس بمتحقق قبلها فتدبر واما ما ذكره بعض
الفضلاء من انه يدل على ان الجواهر الحادثة لا يكون مقدورة لله تعالى اذ عدمها ازلي فيجاب بان
عدمها وان كان ازليا لكن كان بقدرته تعالى وكان هذا كاف لكون الشيء مقدورا فتامل
فذا شار الى انه لما كان ظاهر الشرح ان هذا اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين والحال
انه بظاهره لا ينطبق الا على الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه بحيث يكون اشارة الى الجواب
الاول ايضا وحاصله ان الطرف المقابل للفعل في الذي هو احد طرفي القدرة هو عدم
فعل ذلك الشيء لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم وتحقق العدم قبل القدرة انما
ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان للقادر ان لا
يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر وح فيصح جعل عبارة المص اشارة الى جواب هذا
الدليل ايضا لكن هذا كما اشرنا انما يستقيم اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه الاخير
الذي ذكرنا دون الوجهين الاولين هذا وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل انتهى

هكذا وقع في نسخة الفاضل [illegible] ... القدرة [illegible] منه

[illegible]

لا يسبقه شيء ولا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عما من شانه ان يكون
فعلا لا بد له من سبب ويمكن ان يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل
فيكون مقدورا ولا فساد فيه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض انه اذا كان
عدم الفعل ايضا مستفادا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلا قبله وحاصله
ان ما ذكره في الجواب ليس في مقابلة فلان مثل ما ذكره يجري في العدم ايضا فنقول عدم الشيء
من شانه الوجود لا بد له من سبب فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له فتامل واما ثانيا فلان
الجواب ان يقال انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل بل المراد انه لا يتعلق القدرة بنفس
العدم حتى يقال انه يتحقق قبلها بل انه يتعلق بعدم الفعل وابقاء العدم بحاله
فالعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار وبالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء
العدم ليكون مستمرا وهو مقدور على ما هو المشهور في الجواب عن هذا الدليل ان العدم
مقدور باعتبار استمراره لانه فرق بين عدم الفعل وفعل العدم في امكان تعلق
القدرة باحدهما دون الاخر فتدبر   وتحقق العدم قبل القدرة قد عرفت ان هذا
في القدرة الحادثة اما في القديمة فلا الا ان يقال بحدوث تعلقها ولم يجعل العدم الاولي
مستندا اليها فيجري في تعلق القدرة القديمة ايضا باحداث شيء فتامل   وايضا
يكون في كونه هذا اشارة الى وجه تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل الثاني وتوجيه
ما ذكره الفاضل المعاصر من انه لا نزاع في ان عدم المع يكون تابعا لعدم العلة فعدم
الفعل يمكن ان يكون تابعا لعدم المشية وهذا كاف في القدرة كما قالوا في تفسيرها
وان لم يشا لم يفعل ولا يحتاج الى ان يكون العدم مفعولا للقدرة ومعلولا للارادة حتى
يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون متعلقا اذ متعلق القدرة ليس فعل العدم بل عدم عدم الفعل
الفعل ليس فعل العدم انتهى وهذا اخر ما وصل الينا من حاشية هذا الفاضل المعاصر

والله الموفق

والله الموفق   الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اعلم انه يحتمل الاول ان
يكون المراد ان قدرته هنا شاملة لجميع الموجودات اي جميعها مستندة الى قدرته وارادته الثاني ان
يكون المراد ان كل ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على ايجاده سواء كان بلا واسطة او بواسطة
الثالث ان يكون المراد انه تعالى يقدر على ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة
يد بلا توسط والظاهر ان المهتم في هذا البحث هو المعنى الثالث ولو تنزلنا عنه فالثاني دون الاول
وان كان ما نقل عن المخالفين في هذا المقام يلائم ذلك كما لا يخفى وذلك لان من المهمات العظيمة
للمتكلم ان يبين ان الله تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات المعدومة ويبطل احتمال ان يكون
عدمها مستندا اليه تعالى على سبيل الايجاب ولم يبين ذلك الا في هذا البحث وايضا بعد اثبات
التوحيد وحدوث العالم يثبت المعنى الاول بلا تجشم دليل اخر وهو ظاهر وبيح نقول ان اثبات المعنى
المعين بالدليل العقلي مما لا يكاد يتم بل المعتمد هو الدليل السمعي من الايات والروايات الواردة
في هذا الباب الباعثة الى الحد يقطع دابر الشك والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب
عليك ان الدليل الذي اورده الشارح لو تم لا ينهض على اثبات جميع المطالب المذكورة لكن ليس تماما
الدليل لما اورده الشارح من الوجهين ولما افاده بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا بعموم قدرة الله
تعالى بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين على السواء
لمن كان فلو كان كافيا بالنسبة الى كل واحد ليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب تعالى ونحن
لا خفاء في ان امكان الصدور ... قال بعض المحققين تقرير هذا الدليل على مقادات
ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن
الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مط ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
مط وكل ما له امكان الصدور عن الغير مط له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان
بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاغيار الى الواجب ينتج كل مقدور له امكان الصدور

عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا
بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير مط بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب
بالارادة فلما ذكرنا يحصل النتيجة وانما حملنا كلامه على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لو لم
يعتبر في الاوسط يلزم الغاؤه او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما
له امكان الصدور عن الغير لا بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار متعلقا بقدرته تعالى فان
انتهى وفيه بحث لان المراد بالمقدور اما ما يصلح لتعلق القدرة به كما هو ظاهر او الممكن
مط فعلى الاول لا يلزم من القياسين اللذين ذكرهما الا ان كل ما يصدر عن الشيء بالقدرة
والارادة له امكان الصدور عن الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عن شيء بالايجاب كما
كالاحراق للنار مع ان غرضه اثبات ذلك كما صرح به وعلى الثاني منعنا صغرى القياس الاول اذ
لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن شيء بالارادة وايضا لا حاجة الى التطويل المذكور اذ يكفي
ان يقال كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
وبالجملة جعل ما ذكره قياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع فيه حذف قيد الارادة
عن الصغرى وهو موجود في كلام المحشي وهذا ظاهر جدا وتفصيل المقام انه اما ان يوخذ الارادة
في الصغرى ويقال بحذف المحشي له اجراء على الظهور او لعدم الاحتياج اليه فيكون الاستدلال
كما اوردناه انفا ويرد عليه ح ما اشرنا اليه من منع الصغرى اذ لا نم ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الغير بالارادة بل لا نم ذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينهض على اثبات شيء من المطالب المذكورة
ولو سلم فانما يثبت المطلب الثاني دون الثالث وهو ظ واما ان لا يوخذ ويقال ان كل ممكن له امكان
الصدور عن الغير وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى بالارادة
سواء كان بلا واسطة او بواسطة وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وانه يكفي في كون

الارادة تم

الاولى [illegible]

التي صادرة

التي صادرة بالارادة كون علته صادرة بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى وح فغرض المحشي من تحقيق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة
علة للمقدورية انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير عن
الواجب بالارادة يثبت عموم قدرته اذ علة المقدورية ليست الا هذا لكنه حذف الصغرى قيد
الارادة عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه السابق لكن يرد عليه منع الصغرى
اذ لا نم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا يتقدم شيء على ايجاده
وان لم يتاخر عن الوجود ولو سلم فلا نم امكان صدوره عن شيء من الموجودات بل ربما
لا يجوز صدوره الا عن ممكن معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان
صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه السابق ايضا كما لا يخفى ولو سلم فانما
ينهض على اثبات المطلب الثاني دون الثالث هذا ولا يخفى ان الدليل على هذا التقرير لو جرى في
اثبات المطلب الاول بان يبدل الممكن في موضوع الصغرى بالموجود لتم ولا يرد عليه ما اوردنا
بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من ان بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم لا خفاء في ذلك المطلب
فتامل وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل المدعى ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد الغير به فهو مقدور
له تعالى بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحشي على اثبات ذلك يكون ظاهر الانطباق عليه
ولا يرد الا الايراد الثاني ولو خص الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر
اذ الشيء الذي لم يتصف [illegible] وما اتصف به اتصف بها ولم يذكره لظهوره فلا يرد ان
مجرد هذا لا يكفي في العلة المستقلة والتام في المقام ليس الا هي فافهم ثم لا يخفى ان
التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف في المرام وكان المراد بالعلية ما يتناول
هذا فلا يرد ما في بعض الحواشي من ان غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون بينهما تلازم وهذا لا
يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتامل   له امكان الصدور عن الواجب

فيكون حاصل التفصيل ان علة المقدورية امكان الصدور عن الغير بالارادة [illegible] له امكان الصدور عن الغير [illegible] فيكون جميعها مقدورا له تعالى [illegible]

هذا اما بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه او ان المراد ان كل ما هو مقدور للغير مقدور له تعالى
سواء كان واحدا او نعوذ بالله متعددا ولا يكون الغرض ههنا ان واجبا واحدا قادر على
جميع ذلك بل بعد اثبات التوحيد يظهر ذلك بالتأمل   بايجاد الواجب وقد يشترك ذات
ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام يكون عنده ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن
اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة هذا هو الملائم لما سبق واما ما ذكره المحشي ولا يلايم بل
ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له تعالى بلا واسطة
وذلك بدعوى الضرورة من ان من هو قادر على ايجاد الفاعل فهو قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى
قادر على ايجاد الجميع ايضا بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى الضرورة في
المذكورة قريبة جدا لكن لا يثبت بها الا قدرته على جميع الموجودات وكذا المقدورات
لها لا على جميع الممكنات لما ذكرنا من المناقشتين سابقا لكن هذا انما على طريق طور
المناظرة ولعل من تأمل في مقدوراته عز شأنه ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه حصل له
العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وعلى الله التوكل وبه
الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه شيء بان يقول لما ثبت
سابقا ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد تحكم البرهان يظهر
ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر الواجب لذاته لان مفيض الوجود ليس الا الواجب تعالى
والامكان الذي هو علة للاحتياج الى الواجب لذاته مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة
اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة
يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات
صادرة عنه تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع المقدورات مقدورة له تعالى بلا واسطة
فعمومية العلة التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية له على ما ذكرنا مفصلا سابقا

اليه المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا اصلا وهو الشيخ يظهر ان بناء ما ذكره اما على
راي الاشاعرة ويتوجه قول المحشي فمن لم يجوز الى قوله ومن جوز منطبق عليه لكن هذا لا يصلح
توجيها لكلام المص لانه لم يذهب الى راي الاشعري واما بناء على زعمه ان مفيض الوجود مطلقا
هو الله تعالى على جميع المذاهب وهذا لا ينافي ان يكون للعباد مدخل في افعالهم عند المعتزلة
كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل ويتوجه بعد تسليم ما زعمه يمكن حمل كلام المص عليه لكن كلام
المحشي يأبى عن حمله عليه كما لا يخفى والحق في توجيه كلام المحشي ما ذكرنا فتأمل   وايضا حاصل
ان القدرة هذا البحث حاصل الكلام السابق بل التحقيق ان المراد من القدرة التي قلنا بتعلقها
بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير اذ ربما يمتنع صدور شيء عنه بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى وبما فات ذلك الشيء له
وهو ظ فلا يذهب عليك انه على هذا الوجه المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات او
جميع ما له امكان الصدور عن الغير لا بد من حمل القدرة على المعنى المشهور لا على ما حمله المحشي
من صحة الانفكاك كل من الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي لم توجد اصلا يكون عدمها ممتنع
الانفكاك عنه تعالى بالمعنى الذي ذكرنا سابقا نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى
جميع الموجودات لا يمكن حملها على ما ذكره فتأمل   اقول لما كان الامكان [illegible]
ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق من انه لا بد من الانتهاء اليه اما بلا واسطة
او بواسطة وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن ان يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا
للاجماع على حدوث العالم فلا بد ان يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان
علة الحاجة الى المؤثر الواجب القادر وهذا وقد ظهر لك بما سبق ان هذا انما يتم في الموجودات
دون غيرها اذ الامكان لا يستدعي الا الحاجة الى المؤثر ولا يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان
لا يصلح شيء للتاثير فيه او يصلح معدوم حال عدمه او يصلح الواجب على فرض الايجاب فتدبر

هذا الوارد بالمؤثر في الوجود اما الوارد بالمؤثر اعم من ان يكون في الوجود او العدم
فالممكن لا بد له من مؤثر بالفعل البتة لكن نقول انه يجوز ان يكون المعدومات
الممكنة عدمها مستندة الى الواجب على سبيل الايجاب والاجماع المنقول لا ينفيه
او الى عدم اخر سابق على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم فافهم لما كان مقدورا
فظهر حاله مما سبق اقول المعتزلة لم يمنعوا انه يرد عليه ما في الحواشي القديمة
من ان هذا انما يستقيم لو كان مراد الشارح ان المعتزلة خصوا خلق الاجسام بقدرة
البارئ بمعنى ان قدرته مقصورة عليه ولا يتناول افعال العباد وليس كذلك بل
مراده انهم نفوا قدرة العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية مع قدرة العباد دون قدرة الله تعالى فيكون مقدورا للعباد لا له تعالى ظاهر
انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا ظاهر جدا وما في بعض الحواشي من ان هذا
خلاف ظاهر كلام الشارح بل ظاهره ما فهمه المحشي اذ على هذا يكون قولنا واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز مطويا في كلام الشارح ولا يحتاج اليه في توجيه المحشي وايضا قال
في المطول المتعارف الشايع في الاستعمال قصر مدخول الباء على ما قبله بمعنى تخصيص
الفلان بالذكر اي ذكره دون غيره مما لا وقع له بعد وضوح المراد ثم ما ذكره صاحب
هذه الحاشية من انه على تقدير حمل كلام الشارح على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشي
بان يقال انما يمكن ان يكون له اختصاص بغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه
هو افعال العباد بان يقال انه مقدور للعباد على راي المعتزلة لاختصاصها بالعباد
دونه تعالى هذا مدفوع لان المعتزلة لم يمنعوا امكان تعلق قدرته تعالى ما ذكره المحشي
فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة التي يحتاج اليها فلا يخفى ما فيه اذ يكفي في
الضميمة ان يقال افعال العباد يكون مقدورة لهم فقط ولا يقدر عليه الواجب تعالى

بل ضميمة

بل ضميمة ان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه وظاهر انه لا انحصار لما
ذكره المحشي فتامل الشارح وهذا الاستدلال لما كان يرد على هذا الدليل ايضا مثل
ما اورده على الدليل السابق من الوجهين وجهه بهذا الوجه حتى لا يرد ذلك وانت
خبير بانه وان اندفع ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء من انه لو صح هذا البيان
والمبين لزم انه لا يتصور اختلاف نسبة الارادة وتعلقها الى الممكنات بل لا يتصور
اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع
او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتامل
لا يخفى عليك اي لا يخفى عليك انه اذا حمل بناء الدليل على ما ذكره الشارح من ان المعدوم
ليس بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا لا مجال لورود المنع اصلا وانما يرد على
من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء وعلى ما ذكره الشارح وما ذكره المحشي من ورود المنع على
المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم التمايز اصلا مما لا يعقل
اذ حينئذ لا يعقل وجود البعض دون البعض بل لا معنى للبعض والبعض وحينئذ فلا بد
ايضا ان يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة وان لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة
وحينئذ لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره
في وجه دفعه من قبل الاشعرية مما لا وقع له اذ الكلام على هذا الاستدلال
ولا فلان نسلم ان الاشاعرة نفوا التاثير عن غيره تعالى على مذهبهم ظاهر ان كل
ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة الى الاستدلال
نعم الكلام حينئذ في اثبات ما ذكره ثم بعد اثباته انما يثبت بمجرد ذلك لا ان كل
كل ممكن مقدور له تعالى والظاهر انه المدعى كما اشرنا اليه سابقا فتذكر وما ذكره
لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه في الحاشية السابقة

ما ذكره

من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا فكل ما هو مقدور
لغير الله مقدور له تعالى ايضا وحديث العلم بنظام الخير تحقيق للمقام كما في الحاشية السابقة
هذا وبعض الفضلاء بعد ما ذكر انه لو تم الدليل على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين
فرق قطعا قال وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى وجعل المبنى
ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره
بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع لجواز اختلاف
النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكره عن المعتزلة بان
مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين ولا ينافيه مذهب المعتزلة انتهى ولا
يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اقول على قاعدتهم كان بناء هذا ايضا على
ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا بحسب
ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور لغيره مقدور له تعالى فلا منع
عليهم وبالجملة هذا اعادة لما ذكره في الحاشية السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان
هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر
وعلى ما قررنا يندفع ما يتوجه ظاهرا وقد اورده بعض الفضلاء من ان مراد الشارح على
على قاعدة الاعتزال الاحداث يقول كذا الا انه يلزم على قاعدتهم هذا والمعتزلة قائلون
فلا ينفع في دفع المنع قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قولهم اذ يكفي المانع عدم منافاة
قولهم لمنعه وان لم يستلزمه نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام
ولا حاجة الى ما تكلفه من ان غرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه لم يقع بما بقي
من تخصيص الكلام بما هو مقدور الغير بل غرضه دفع توهم ان قاعدة الحكيم والاعتزال

الارادة

مناف لعموم القدرة فتامل بل من تعلق القدرة كلية بل يحتمل ان يكون للاضراب
والمعنى انه ليس مانعة في الحقيقة من تعلق القدرة اذ لا معنى للمنع عنه بل من تعلق القدرة
ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه عدم كونها مانعة من تعلق القدرة الموجودة فذكر
انها ليست مانعة من تعلق اصل القدرة بل من تعلق القدرة المستجمعة ثم ترقى بانها ليست
مانعة من تعلق القدرة اصلا بل من تعلق الارادة وحدها واما ما جعله للترقي بان يكون
المعنى انه الخصوصية مانعة من تعلق القدرة الشاملة بل انما مانعة من تعلق الارادة ايضا
كما ذكره المحشي فمما لا محصل له كما لا يخفى اقول على قانون الحكمة حاصله ان الحكماء لما
لم يجوزوا التاثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى
فلا منع عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا في الحقيقة استدلال اخر لا دفع المنع عن الدليل
المذكور فتدبر ثم قبول الوجود وقبول الحركات هذا يدل على ان الحركات ايضا
ليست صادرة عن العباد بل لهم قبولها وهو ينافي ما ذكره سابقا حيث قال بعد هذا لا
ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم الا ان يوجه بالتوجيه الذي نقلنا عن بعض
الافاضل واجاب بعض الحواشي بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء ولهذا
قال اولا على قانون الحكمة وقال ثانيا ثم قبول الوجود والحركات عندهم ولا يدل كلامه على
ان اعتقاده هذا وما ذكره سابقا اعتقاده بناء على ان الحق عنده ان افعال العباد
صادرة عنهم فلا اضطراب فتامل هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير
الواجب تعالى هكذا في اكثر النسخ وهو الصحيح والمعنى ان عدم استعداد المادة لحدوث
ممكن يوجب عدم امكان صدوره عن غير الواجب وهو ظاهر وح فلا ينافي ما
هو المدعى على زعمه من ان كل ما هو مقدور للغير مقدور له تعالى هذا وعلى ما قررنا
لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية من انه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن بعد

عن الواجب تجويز صدوره

اخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود الشارح لا انه يجوز
صدور ممكن عن غير الواجب وذلك لانه بناء على زعم المحشي يجب ان يدعي الشارح انه يجوز
بناء على قاعدة الحكمة صدور الممكن عن غير الواجب لئلا يكون مقدور المقدور الله تعالى حتى لا
يثبت عموم القدرة على رأيهم ولم يلزم ذلك على ما ذكرنا فتامل وفي بعض النسخ هنا
لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب تعالى وكانه سهو ووجهه بعض المحققين
بان كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور
ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا عنه تعالى لا غير
انتهى ووافقه في ذلك بعض الحواشي قال وح فلا اعتبار في كلام المحشي وعلى هذه
لا يتوجه اعتراض المحقق الفخري انتهى وفيه تامل لانه اذا لم يستعد المادة لحدوث
ممكن فلعله لا يقدر على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى اصل القدرة ايضا
من غير اعتبار استجماع الشرائط لا بد لنفيه من دليل وليس فيما نقلنا ما يصلح
لذلك فتامل ويمكن ان يخص الممكن في كلام المحشي بالمقدور للغير بهذا لا يوجب
عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح يرجع الى ما ذكرنا في توجيه
النسخة الاولى ولكنه بعيد فتدبر   لا يخفى ان المدعى قد ظهر مما يتعلق به
فيما سبق فلا حاجة الى الاعادة كلام   هي ان الله تعالى خير محض لان ذاته المقدسة
عالم بجميع الخيرات والشرور غير محتاج اليها ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشر
بالضرورة فيكون خيرا محضا او لانه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما
هو المشهور فهو خير لان الشر ليس الا العدم ولا يمكن صدوره عن الوجود على ما هو

طريقة

طريقة الحكماء فتامل   يمكن الزامهم بهذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول
واما على الثاني فلا بل الحق في جوابه ان يقال ليس شانه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه
الا الخير وانما يصدر الشر والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم مستند اليه تعالى
بالواسطة ولا محذور فيه بهذا الوجه يصدر العدم عن الممكنات بناء على انها ليست
عين الوجود بل ماهيات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم ايضا لامكانها ولا استحالة
في صدور العدم ح انما المحال صدوره عن الوجود المحض ولما لم يجوز صدوره عن
الموجود اصلا فالجواب بعد تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي
يعني العدم لا يصدر عن موجود اصلا بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم
انما هي شرور اضافية اي وجودات توصف بالشر بالاضافة كوجود النار في الثوب
مثلا ومصادمة القاطع للعضو المقطوع وهذه الشرور وان استدعت علة موجودة
لكن هذه الاستدعاء لا من حيث كونها شرورا فهي من حيث كونها شرور مجعولة
وصادرة عن المبدء الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات ولا استحالة فيه
انما المحال صدور الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم انه بما ذكرنا يندفع
شبهة الثنوية في تثبيت المبدء وانما استنبط منها من لزوم عدم عموم قدرته
تعالى فهو وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا اذ لا يلزم الا عدم قدرته تعالى على
وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظا على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم
والارادة لا بالنظر الى ذاته بذاته ولا محذور فيه والحاصل ان اللازم هو عدم القدرة
المستجمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام فيه كما ذكره المحشي مرارا
فتامل   هو العدم والامكان وبالنور الوجود الذي هو عين الواجب وبالجملة
جعلوا الخيرات مستندة اليه تعالى والشرور الى الممكنات كما ذكرنا وح فلا مخالفة لهم بالسلبيين فافهم

قال المجوس لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا الاصل
القائلين بتعدد المبدء بل يستندون الجميع اليه تعالى لكنهم لم يجعلوا الشر منسوبة
اليه تعالى بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى اهرمن وقالوا ان ايجاد اهرمن
ليس شرا بل خيرا محضا لان اعطاء الوجود خير مطلقا وانما صدور الشر عن الاهرمن
لا منه تعالى هذا وقال البعض المحققين اي شر اشد مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعا
للشرور ابدا الابدين انتهى ولا يخفى عليك انه على قاعدة ان الوجود خير مطلقا يمكن
القول بانه لا محذور في ذلك فان الصادر منه تعالى ليس الا اعطاء الوجود وهو خير على
الامر وجوب العوض عليه تعالى لو اصاب بغيره مظلوما كما هو مذهب العدلية ثم لو
كان صدور الشر عن ذلك الشرير بالقدرة والاختيار لا من قبيل فعل الطبايع فما
ذكرنا ظاهر جدا فقد ظهر ان ما ذكره المجوس يصلح جوابا اخر عن شبهة الثنوية غير ما
ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة لكن يجيء انه لو كان مرادهم
باهرمن هو الشيطان على ما ذكره الشارح لم يصح نسبة جميع الشرور اليه اذ لا شك
في وجود شرور لا يمكن اسنادها اليه بل الحق على هذا الجواب ان يسند الشرور الى
الممكنات التي هي مبادئها سواء كان شيطانا او نارا او غيرهما فتامل من
قولهم خيرا اما يكون محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف بدليل قوله ثانيا شرا
محضا وح يكون الخير للمبالغة في كونه خيرا لا في صدور الخير منه كما في الوجه الذي
ذكره الشارح وكما في الوجه الذي ذكره الخفري وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه
الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر وبهذا حملها البعض
قال البعض الافاضل اي ولثبوت هذا الاحتمال لكلام الثنوية حملها البعض اي حمل
الخير والشر الواقعين في اسناد كلامهم على محقق المبدأين في الوجود على الوجود والعدم الذين

هلجي

هما خير محض وشر محض فتقريب الشبهة ح انا نرى تحقق الوجودات والاعدام في هذا العالم
فيجب ان يوجد مبدأن انتهى ولا يخفى ان مجرد الوجودات والاعدام في العالم لا يلزم ان يكون
واحد لو كان هو المبدء خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله ولذا حملهما الا ان يتمسك
بان فاعل الوجود يجب ان يكون وجودا البتة وفاعل العدم عدما لا محالة وح يستقيم الكلام
لكن يرد ح انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه مما ذكره المحشي ولا مما ذكره
الشارح فلا وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكره ودفعها انما يكون بما سبق فتأمل
والظاهر ان مراد المحشي انه لثبوت هذا الاحتمال الكلام الثنوية حمل البعض الخير والشر في
قولهم ان الواحد لا يكون خيرا وشرا على الوجود والعدم الذين هما خير وشر محض هذا
وح فالجواب مثل ما ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم مما ذكروا من وجود الخير والشر في العالم
لا يلزم ان يكون مبدأه خيرا محضا وشرا محضا والمحشي لم يتعرض لذلك احالة على الظهور
واكتفاء بما ذكره الشارح فتدبر لا يقال ان للمستدل ح ايضا ان يقول انه مراده بالخير
والشر في العالم هو الوجود والعدم فتتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة فلا
يستقيم على هذا ايضا قول المحشي ودفعها انما يكون بما سبق لانا نقول المحشي غافل
عن هذا التوجيه انما نظره الى التوجيه الاول الذي ذكرنا سابقا كما اشرنا اليه
فتامل والحاصل ان شبهتهم ما ذكره المحشي
شبهتهم هو ما ذكره وقد سبق دفعها ومثل هذه الكلمة
مما لا محصل له اذ لا يوجب تقوية الحاشية الا
تزييد الاضعاف فافهم

قد تمت الحاشية المتعلقة بحاشية الخفري على الحواشي الجديدة في يوم الجمعة العاشر من شهر الحرام
من سنة الثامن والالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف تحية على يد اقل الطلاب محمد بن ...